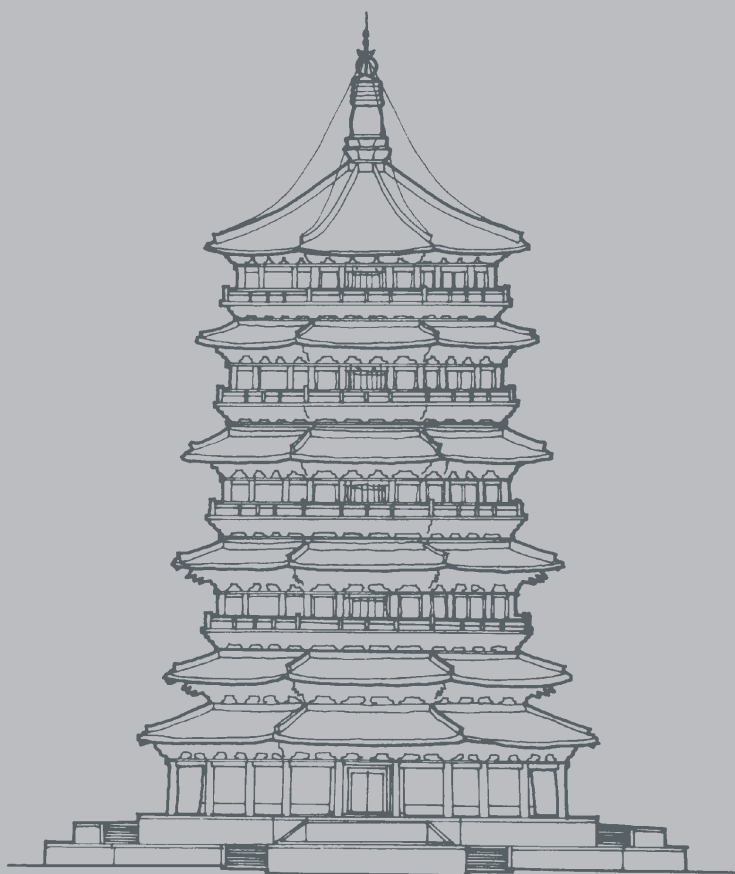


2023
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊



上冊 目錄

- 001-014 高柏園 論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋——以方法論為中心之討論
- 015-036 陳英善 華嚴·密——以持松法師為主
- 037-046 邱高興 華嚴思想中的「一」與「多」
- 047-058 Jin Y. Park
(朴真暎) **Huayan Buddhism and Nonviolence**
- 059-080 釋堅融 素養導向的《華嚴經》教學——以「離瞋恚心」的論述為例
- 081-100 釋德安 試論華嚴經教中的教育方法
- 101-142 郭秀年 六十《華嚴經》〈入法界品〉別教一乘之敘事模式
- 143-172 李治華 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主
- 173-206 Nicholaos Jones **Dependent Arising and Mutual Identity in Fazang's Huayan Thought**
- 207-230 ITO Makoto
(伊藤真) **Putting a Human Face on *Panjiao*: Kaneko Daiei's Critique of Fazang's Classification of the Buddha's Teachings**
- 231-242 平燕紅 華嚴三祖法藏法脈新探

下冊 目錄

- 243-254 李萬進 論華嚴十玄門中唯心門的思辨結構
- 255-266 郭磊 新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想
- 267-298 施凱華 清涼澄觀「一心」融即無礙「法界觀」之圓頓詮釋進路
- 299-326 黃惠菁 北宋陳瓘對華嚴思想的接受
- 327-338 陳俊吉 大理國華嚴經變扉頁圖探究
- 339-358 陳清香 故宮藏元人華嚴主軸圖像探討——以元人毘盧遮那佛像軸與元人華嚴海會圖軸等二圖為例
- 359-382 Jennifer Eichman (艾靜文) **Reincarnating to Finish Copying the *Huayan Sutra* in Blood: A Late Ming Literati Perspective**
- 383-394 索羅寧 華嚴、禪與西夏的傳播新探（以西夏文獻為中心）
- 395-422 崔紅芬 黑水城出土《華嚴感通靈應傳記》及其相關問題探析
- 423-432 文志勇 《注華嚴法界觀門》在西夏的傳播
- 433-454 吳國聖 西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」續考
- 455-470 釋天曉（照澄） 從「三世間」談華嚴菩薩商主之「商道」即「成佛之道」
- 471-488 陳一標 談華嚴與榮格心理學的連接點——以河合隼雄的詮釋為起點

論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋

——以方法論為中心之討論

淡江大學中國文學學系 教授
高柏園

摘 要

當代思想家對於華嚴宗哲學的詮釋與定位立場分歧，就詮釋學的角度而言，這種現象也十分合理。因為我們永遠無法確切掌握所謂華嚴宗哲學的原意，而只是一種詮釋的嘗試，既然是一種詮釋，當然就有詮釋的前理解，也就是詮釋的角度與立場，這種前理解也就構成了詮釋的特色與限制。本文在此是以牟宗三先生對於華嚴宗哲學的詮釋與定位為題，說明其中的前理解、詮釋的內容以及可能的爭議與問題。

方東美先生認為華嚴宗哲學是中國大乘佛學的最高峰，唐君毅先生強調天台宗哲學是圓教的始教，而華嚴宗哲學則是圓教的終教，而牟宗三先生則認為中國大乘佛學的圓教是天台宗哲學，華嚴宗哲學則是圓教中的偏圓。牟先生之所以如此判斷，其實是根據了幾個基本的判準而成立的，這些判準可以大分為三類。首先，就是存有論的立場，這裡就涉及了性起與性具的不同、分析的圓與存有論的圓的差異；其次，就心的不同而言，有真心與一念無明法性心的區別，也就是真心與妄心的問題；第三，是表達形式的差異，也就是分解與非分解、分析與詭譎的差別。根據這些判準，牟先生認為天台宗思想為真正的圓教，華嚴宗思想則為偏圓。因為這樣的結論是基於某些前提而成立的，因此這些結論都是一種假言式的命題，也就是一種條件式的命題，是根據前提而推論出來的，如果我們不接受如此的前提，那麼我們就不必接受結論，因此前提的合理性問題，這是第一個重點。第二個重點在於，即使我們接受這樣的前提，是否就會推如此的結論，這是第二個問題。本文將對此兩種問題加以回應，因此是屬於第二序的研究，也就是對於詮釋的前理解以及詮釋的內容特色加以說明。就此而言，唐君毅先生的說法，似乎更能貼近天台宗與華嚴宗兩家思想的真正價值，而可以作為方東美先生與牟宗三先生兩種詮釋的交匯點，進而能對華嚴宗哲學的詮釋與定位有更進一步的說明與釐清。

關鍵詞：天台宗、華嚴宗、性起、性具、存有論的圓、分析的圓

一、前言

華嚴宗思想內容豐富，義理深刻，系統龐大，一直是佛學研究的核心論題之一。然而對如此重要思想之定位，在當代學界卻有著不同的理解。例如方東美教授就以華嚴宗哲學作為中國大乘佛學的巔峰之作，唐君毅教授則認為天台宗思想是圓教中的始教，而華嚴宗思想則是圓教中的終教；前者以華嚴思想為唯一的圓教，而後者則以始教與終教涵攝天台與華嚴思想。¹ 除此之外，牟宗三教授的詮釋則與兩位先生不同，而是以天台宗的「同教一乘圓教」為終極之圓教，華嚴宗的「別教一乘圓教」則只是一種「形式上的圓」，缺乏「存有論的圓」，因而華嚴宗思想就不具有真正圓教的地位與價值。在此之前，本人已經對於方先生、唐先生的想法加以分析說明，本文在此則是針對牟先生的立場加以展示，並嘗試提出若干反省，以供學界參考。

值得注意的是，雖然同樣是對於華嚴宗思想加以理解與詮釋，但是三位先生的立場與結論卻截然不同，這裡似乎告訴我們之所以會有如此不同的理解與詮釋，其實並不是來自於華嚴思想本身，而是來自於詮釋者的立場與態度，更直接的說，就是來自每位詮釋者的前理解，也就是他的理論預設。而這樣子的一種反省，其實就是對方法論的一種反省，事實上，對於華嚴宗思想的種種討論在學界已經有非常豐富的成果，本文在此並不是第一序的討論，也就是並不以華嚴是想直接加以分析詮釋，而是一種方法論的討論，也就是一種第二序的討論。本文所關心的是這三位先生之所以做出如此的理解與詮釋，其實是基於他們的理論預設，也就是一套方法論。例如方東美教授就是以上下雙迴向突破西方二元論限制為其主軸，以此標準而認定華嚴宗思想不但能夠超越西方二元論的困境，同時也是中國大乘佛教上下雙迴向最完整的表達，因而具有圓教的終極價值與地位。唐君毅教授則是認為所有的思想都只是道的流行的一種表現，應該都具有其意義與價值，端看我們如何加以理解與安頓。因此，歷來天台與華嚴思想之爭，在唐先生看來都只是一種單一角度的理解，而從整體的觀點而言，兩者各有其地位與價值。這就是以天台為始教，以華嚴為終教的理論背景。至於牟宗三教授則是根據幾組預設而展開，例如分解說與非分解說、存有論的圓與作用的圓、抽象的普遍與具體的普遍等等，都是牟先生基本的理論架構，也就是牟先生的方法論。這也是本文所強調的內容所在。

¹ 參見方東美《華嚴宗哲學》上冊，台北：黎明出版有限公司，1981年7月，頁218：「我們不要忘記華嚴經根本就是代表著佛教中的別教、不共教中最高教義的一種宗教。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》台北：台灣學生書局，1986年10月，頁327：「故不可以天台之觀即眾生性之妄心，為偏妄而不圓；亦不可以華嚴之觀即佛性之真心，為偏真而不圓；更當知本末之相貫而不可相離；還照之日即初照之日之自行于一圓也。」

二、設準與詮釋

勞思光先生在其《新編中國哲學史第一冊》討論有關自我的設準時，便提出了相關的設準問題。主要的目的在於說明，當我們要去比較、判斷理論系統之優劣得失，則必須要有相應的標準與範疇，如此才能將焦點聚集。在這樣的要求下，勞先生將「自我」分為形軀我、德性我、情意我及認知我，將「天」分為形上天、自然天與人格天，這樣的做法其實也就將先秦思想甚至整個中國哲學有關天與自我的種種可能，加以窮盡性的掌握。²而這樣的設準本身只是一種方法論的使用，因此，這些設準本身並沒有所謂的好壞或優劣，而完全取決於設準對於對象理解詮釋的周延性與有效性，這是一個標準的實用主義立場。同樣的，我們看方先生、唐先生與牟先生的理解與詮釋，其實也都有其各自的假設與角度，站在某種意義來說其實也就是一種設準。而這種設準就詮釋學而言，就是一種前理解的表現。如前所論，華嚴宗思想只是一客觀的存在，而不同的學者對華嚴宗思想可以有不同的理解與詮釋，因此，理解與詮釋顯然是華嚴宗思想本身之外，假設了某一種的角度或立場，因而也就解開了對象的部分內容，但是這種介入的另外一層意義，其實也就是對於對象原有意義的一種限制，甚至是一種遮蔽。這樣的詮釋內容與理解，我們可以用康德哲學的想法來加以回應。就康德而言，人並不是一種如洛克所說的完全客觀的白板去接受這個世界的內容，而是以某一種特殊的角度與模式來執取世界的意義，例如感性的時空，悟性的圖式，理性的範疇，其實都是一種先驗的存在。我們是通過先驗的模式而對世界展開了理解與詮釋，這其實也就是某一種意義的前理解，這樣的說法與詮釋學最大的差異，僅僅在於康德是就人類先驗的普遍形式加以呈現，而詮釋學更強調詮釋者個人的處境與特色，但是基本精神都是一種先驗哲學的立場。

現在問題是，如果我們無法逃開我們的先驗內容，無論是集體的、普遍的，或是個人的、特殊的，那麼我們所見的一切，基本上都很難是康德所謂的物自身，或者是詮釋學所說的作者的原意、文本的原意，而我們一切所說都是一種詮釋。因為我們的詮釋是根據了某一些前提或設準，因此我們根據這些前提與設準所做出的判斷，嚴格來說都是一種假言式的判斷，也就是說，如果設準與前提是成立的話，那麼相對於這樣的前提，我們可以得到如此的結論，因此這樣的結論就不必具有所謂的普遍性與必然性，而只具有理論內部的普遍性與必然性。根據這樣的說法，那麼我認為方先生、唐先生或是牟先生的詮釋，其實都只是一種假言式的判斷與詮釋，這裡似乎並沒有絕對的正確或錯誤。當然，這樣的說法並不是說我們的詮釋是任意的，而是說我們的詮釋基本上都有其相對性，也就是我所

² 參見勞思光，《新編中國哲學史一》，台北：三民書局，1990年12月，頁148~149。

謂的假言式的判斷。雖然只是一種假言式的判斷，但是我們也正是通過這樣的判斷，而揭露了對象的部分內容與意義，至於說諸多詮釋之間是否有所謂較好或正確的詮釋，其實可以有非常多討論的空間。但是就如《莊子·齊物論》所言，所有的理論系統本身只是一套系統，並沒有所謂的對錯，所謂命題的正確與否，是相應著系統而成立的，至於系統的所謂的得失對錯，就必須在系統之外尋找其他的標準。但是這樣的標準必須是各個詮釋者所共同接受的共識，這裡其實也就是最難之處，因為每個人的終極關懷與信念不必是相同的。這就是《莊子·齊物論》所想超克的難題所在。就此而言，我們並不認為某些人的詮釋是唯一合理的詮釋，但是他也的確揭露了許多值得我們深入思考的問題。在此，我們可以以一種開放的心靈，來面對諸多的詮釋系統，從而嘗試尋找出所謂最恰當或最有價值的詮釋系統。

以牟先生而言，他對先秦儒家的發展，尤其是《論語》、《孟子》與《中庸》、《大學》之間的關係提出了「道德的形上學」與「形而上的道德學」加以定位，並以此回應勞思光先生以實然應然二分，「心性論中心」與「宇宙論中心」的二分，而對於儒家形上學的排斥。同時，也以「繼別為宗」定位朱子，因此，有了宋明理學的三系說。同時，在功夫論方面，則以認知心的順取型態與德性心的逆覺型態，區分「心即理」與「性即理」的差別，進一步將逆覺體證區分為「超越的逆覺體證」與「內在的逆覺體證」，說明儒釋道三教的功夫型態。³至於對於老子的道家思想，則以「境界型態」與「實有型態」，說明老子思想中道的地位與價值。⁴在佛教方面，則以「作用的圓」與「存有論的圓」，分別說明空宗、華嚴宗以及天台宗對於圓教的理解與看法。⁵至於就表達形式而言，最重要的區分就是「分解說」與「非分解說」，由分解而產生種種的理論系統，而所謂的超越分解、經驗的分析，都是屬於分解說，但是分解說一如前文所說的理解與詮釋，都是一種特殊立場下的理解與詮釋，因此其所說這就與所謂的實相不必然相應。因此，我們就必須超越這種分解所造成的疏離，因此也就有所謂的非分解說。既然是說又要非分解，就必須在形式上有一種特殊性的設計，這就是所謂的「詭辭為用」，無論是《般若經》、天台宗、華嚴宗、禪宗的思想，都能對此非分解說有充分的自覺與運用。此外，就理論內容而言，牟先生特別強調「具體的普遍」與「抽象的普遍」兩種範疇的差異。⁶一般而言，具體與抽象是相對概念，因此，具體就不抽象，抽象就不具體，但是就牟先生而言，我們的生命對於世界

³ 參見牟宗三，《心體與性體一》，第一部，綜論，台北：正中書局，1979年12月。

⁴ 參見牟宗三，《才性與玄理》，第五章「王弼之老學：王弼《老子注》疏解」，台北：台灣學生書局，1974年8月。

⁵ 參見牟宗三，《佛性與般若上》第六章「華嚴宗」，台北：台灣學生書局，1977年6月。

⁶ 參見牟宗三，《中國哲學十九講》第二章「兩種真理以及其普遍性之不同」，台北：台灣學生書局1983年10月。

的理解，其實正是從一種具體而抽象，由抽象而具體的辯證歷程。如果道無所不在，那麼，一切存在都是道的呈現，而一切具體的內容也就是道的內容所在，道作為普遍性，具體的事物作為具體性，由具體事物去體會道的普遍性意義，就是一種具體普遍的呈現。如果沒有具體的事物，普遍就是空洞的；如果沒有普遍的道為根據，那麼具體的事物就是混亂的。因此，生命最充分的智慧，就在於超越具體與普遍的對立，而形成一種辯證的發展歷程，這就是所謂具體的普遍。即就本文的主題而言，主要的設準其實就是分解說與非分解說、作用的圓與存有論的圓、具體的普遍與抽象的普遍等三組設準。簡單地說，華嚴宗思想是屬於超越的分解、作用的圓以及一種抽象的普遍，這與天台宗思想詭譎的相即、存有論的圓、具體的普遍相對應，這就是牟先生對於天台與華嚴分判的基本設準所在。

三、牟宗三先生對華嚴宗思想的展示與定位

（一）展示的部分

牟先生對於華嚴宗思想的說明，主要以《佛性與般若》為主，此書的寫作並不是以時間發展次序為標準，而是以理論發展的層次為標準，也就是說這本書的寫作不是一種哲學史的進路，而是一種哲學理論的進路。在這樣的角度下，《佛性與般若》上冊首先討論了空宗、唯識宗以及華嚴宗的思想內容，而在下冊正式集中討論天台宗，並兼論禪宗思想，討論法登與宗密對於禪宗思想的定位，而以惠能禪屬天台宗系統，超越了分解的進路，而以詭譎的方式加以表達；而神會禪屬於華嚴宗系統，則是一種超越分解的模式，而已唯一真心作為一切法的基礎。我們從這樣的次序安排，也就可以理解牟先生心目中中國佛學發展的理論層次與高低的定位。

牟先生在《佛性與般若》上冊第六章專門討論華嚴宗，全章分為四節。首先分析了《華嚴經》之大旨，第二節則討論起信論以來的「不變隨緣隨緣不變」，而後在第三節以法界緣起海印三昧為核心，分別說明了一多相即、十玄緣起、六相圓融等等的法界觀。而這一切的內容，其實都是佛境界的呈現，既然是佛境界當然沒有任何的矛盾與衝突，因此，所有的互入、互攝、相即、無礙、圓融，其實都是一種分析性的轉語與表達而已。因為是佛境界，是一真法界，因此，此中的緣起是所謂的法界緣起，此時的緣起其實是虛說，因為它不同於一般的緣起。

十十法門表主伴具足，圓滿無盡，此並非是佛法身法界之法。而此佛法身法界無盡之法亦實是是因中歷別緣修所修者倒映于佛法身，並非此外自有一套無盡之法也。亦可以說因中無量四諦轉為果地即是佛法身無盡之法。

因中普解普行久遠所修者于海印定中一時頓現即成為佛法身上之大緣起陀羅尼，亦即佛法身上之法界緣起。……此緣起非同因地中「隨緣不變不變隨緣」之生滅緣起也。此亦可說是起而無起，緣而非緣，乃只是「炳然齊頭同時顯現」。說其為緣起乃只是因地中之緣起相之倒映于佛法身，而實則是佛法身之實德而非緣起也。（頁 492、493）⁷

法界緣起之佛境界，乃是將佛成道過程中的內容加以呈現而已，不同於一般所謂的緣起，正是在這種圓融無礙的意義下，華嚴宗以此境界作為佛教圓教的最後歸宿。

何以故？法性如是故。此莊嚴藏安住於虛空（此即示無住處），為菩薩智慧神力所持，如雲持雨。其本身無因緣相，無生起相。因緣生起皆是因地中事。然依菩薩神力可以頓現此莊嚴事，而善財童子亦可仗菩薩神力，依自己的善根力，得見此莊嚴事。就頓現、得見，假說為法界緣起，此緣起即是因地中緣起事之緣起相之倒映。（頁 495）

故吾人可說此三觀所觀之法界緣起之三觀相及以及賢首《分齊章》所觀之法界緣起之十玄相皆不過是「緣起性空」一通義套于畀盧遮那佛法身法界上之輾轉引申，此種引申皆是分析的（不是形式邏輯之分析的，而是緣起性空一義套于法身法界上之強度地詭譎地分析的）。于此說圓教，此圓教之為圓亦只是分析的，即由佛法身法界抽引出而為分析的；佛法身法界當然是圓滿無盡圓融無礙——圓滿無盡由主伴具足十十無盡明，圓融無礙由緣起性空一義之輾轉引申明。此即所謂「別教一乘圓教」也。（頁 544）

華嚴宗師于此玄談之思理十分感興趣，又十分精緻，此其所以吸引人處。但既只是分析的，並不是問題之所在。吾不謂此種精緻的輾轉引申無價值，但只有主觀的，印持上的價值，無決定問題之客觀的，批判的價值。（頁 553）

首先，所謂邏輯性的分析，就只是形式的轉化而不參與任何的內容，例如邏輯、數學就是明顯的例子。而空宗以「緣起性空」說明一切法，其實也是一種形式性的、分析性的說明，因為並沒有對於一切法的內容有任何的補充或說明，也就是不具有經驗意義，它就是一套理論，也就是一種合理的系統，其自身具有系統的完整性，但不必能涵攝到外在世界的內容。而華嚴宗所謂的分析，並不只具有「緣起性空」之形式性的意義，同時也說明了一切法的意義與內容，只是這樣

⁷ 本文以下引用《佛性與般若》之引文，將直接以頁碼標示。

的意義與內容乃是根據佛境界加以分析而獲得的，因此，這一切都是對佛境界的描述，而不是對於外在世界的分析與說明。就其對佛境界的分析而不對外在世界做具體有效地說明而言，它是分析的，但是它又同時說明了生命內容的多樣性與豐富意義，所謂法界緣起，這就具有詭譎的與分析的總和，這也就是兩種分析的差異。因為是對佛境界的分析與展示，而佛境界的世界是完全圓滿的世界，因此，佛境界中所有的內容當然是圓融無礙、一多相即、重重無盡，而這些內容對人來說是不可思議的，因為人是以有限心、有限性面對世界，而佛是以無限心、無限性來面對世界。就此而言，我們可以對佛境界有種種的分析與展示，這是華嚴宗最重要的理論貢獻所在，他也宣示了人類生命最圓滿的狀態所在。這樣的境界既是佛所獨有，其他九法界眾生當然是不可能達到的，這樣的圓教專屬於佛，此為一乘，而有別於其他九法界，非其他九法界所能識，此為別教。就此而言華嚴宗思想就是一套完整的理論系統，其中並沒有任何內在的矛盾或衝突，不但在理論上成立，同時對於人生也有積極的反省與指導，這是完全值得肯定的學術貢獻。

其次，既然是分析的，就沒有真正的問題存在，因為一切只是分析的輾轉引申而已，因此，這樣的說法並不會積極對世界種種差別內容加以說明。因為一切差別在此境界中只是一種佛德的呈現，而非一種在迷的緣起，因此，一切法在佛境界中都只是一種佛德的映現，一切圓滿，一切法差異的說明並非佛境界最主要的意義所在。這也可以說是對一切法的一種特殊性的理解、說明與安頓。

以此故，有六道眾生界法，有聲聞緣覺界法，有菩薩界法，有佛界法。此十界的法即成為十法類，名曰十法界。前九法界皆不能脫離無明。成佛始脫盡。故九法界中的法猶是無明中的法也。故必超過而斷絕九界始能成佛界。此即天台宗所謂「緣理斷九」也。「緣理」者緣空不空如來藏但中之理也。「斷九」者，以此但中之理本不具九法界，故成佛亦須斷九界而始顯佛界也。九界法是由真心隨緣起現的。故荆溪云「真如在迷，能生九界」。真如心全顯成佛，則九界自絕。此意是說九界差別完全是隨緣起現與隨緣修行過程上的事。修行圓滿成佛，則過程自捨，而九界差別亦絕。順分解之路而說固如此也。（頁 517）

「緣理斷九」其實是生命成長的必經歷程，也就是成佛必然經過的程序與道路。之所以如此，是因為如果我們肯定佛境界是所謂的圓境、最圓滿的境界，那麼，我們沒有理由拒絕最圓滿而接受相對不圓滿的存在，雖然我們在生命的過程必然要經歷種種不圓滿，但是並不表示這不圓滿是應該必然存在的，因為我們的努力正是要通過自覺而對這種不圓滿進行一種改造與創新。因此，斷九法界其實也就是對於一切有限性的超越，而不限於九法界中的有限性，就此而言，必然是

一乘，也就是以佛法界為唯一標準與歸宿，其他的九法界都只具有過程性的意義，而不具有本質性的價值。當然，我們如果是通過斷九而達到佛法界，那麼，每斷一種煩惱，其實也正是體會一種智慧與功德，因此，煩惱無量，功德也就相應為無量。而所謂的「斷九」的意義，不必然是取消九法界的存在，而是在經歷九法界的磨練之後，我們能充分體會有限性的限制而進行一種突破，而所有所經歷的有限性，其實在自覺之後都轉化為一種資糧，「斷」並不是一種否定，而是一種超越。其次，雖然我們對於有限性是一種超越而不是否定，但是也唯有當我們真正掌握到了佛境界的無限意義與價值的時候，我們才能真正的安頓九法界的意義與價值，而這樣的意義與價值，也就不再是一種在迷的緣起，而是一種佛德的呈現。此時「斷」正是一種「成」，也就是所謂的「即斷即成」。如果用方東美先生的說法，那麼「緣理斷九」就是一種上迴向的努力，也就是「截斷眾流」，突顯佛境界的唯一價值。在此佛境界，乃能對九法界加以真實的安頓，這就是所謂的下迴向的圓成，也就是「即斷即成」。易言之，上迴向具有一種自覺性的修養實踐，如此而證成緣起性空之理，而下迴向則是一種超自覺的生命實踐。此時「以有空義故，一切法得成」。緣理斷九可以兼具自覺與超自覺二義，就此而言，對華嚴宗的「緣理斷九」之批評，其實我們依然是可以有效回應的。

總之，華嚴宗思想不但與小乘、大乘、通教、始教、終教有別，是所謂「別教一乘圓教」，而且與天台宗的圓教有別，進而將天台宗的圓教定為「同教一乘圓教」。

（二）定位的部分

有關定位的部分，其實也就是作為圓教的判準，這裡有兩個主要的關鍵，第一就是表達的形式問題，也就是分別說與非分別說或是分解與非分解的差異；就語言內容說，就是「超越的分解」與「詭辭為用」的區分。第二則是一種理論內容的差異，其中的重點就在對一切法的說明與安頓，這裡就是性起與性具的區別。

牟先生在《佛性與般若》第二冊最後附錄部分，討論了分別說與非分別說，其中引用了兩部。經典《諸法無行經》、《觀察諸法行經》。此中的差別在於：

《諸法無行經》重在不分別說。若《觀察諸法行經》是決定何法當行，何法不當行，決定修習當行諸法之行，則《諸法無行經》即是從實相般若見諸法畢竟空，無所有，不可得之立場說「諸法無行」（諸法不轉）也。此兩經相連，一則分別地說諸惡莫作，眾善奉行，「諸白法行，取而不厭」；一則詭譎地說諸法無所有，不可得，無可行，即是修「無」行，不可思議行，不斷斷之斷行，佛所行，亦即是實相觀，般若行，以不行行

也。此正是兩種精神，一種是分別地說法立教義，一種是不分別地蕩相遺執，皆歸實相，實相一相，即是無相。（頁 1188）

凡事正面的說都是一種分別的說，也就是分別將所說的內容加以展示，這是我們展示教義時必然採取的一種普遍的形式。因為如果我們不說明，則聽者是無法理解我們所要傳達的內容，但是當我們一旦有所說，我們的說都是某一種立場或角度的展示，而聽者也是從某一種立場或角度加以聆聽、理解與詮釋，因此，無論是從聽者或講者而言，我們都不得不說，也不得不接受一些正面的分析與陳述，這就是我們在表達上所必然採取的一種形式，這就是分別說。但是分別說因為受到其角度與立場的影響，因而它永遠只是一種部分的揭露，而無法與無限的內容相應。當我們發現了分別說的限制，此時我們就會採取一種對於這種限制的超越，這就是所謂的非分別說。非分別說與分別說最大的差異，在於分別說積極地提供了內容與說明，而非分別說並不提供積極性的內容或說明，而是針對第一序的分別說加以後設的反省與超越，也可以說這是某一種型態的治療學，也就是針對分別說的有限性而提供一種治療與超越。既然是治療與超越，因此，重點並不在於提供內容，而是對於已有內容的一種自覺理解與安頓，這基本上就屬於第一序與第二序的問題。這就是牟先生所說的層次問題：

吾人必須知此般若之無諍雖與分別說者為相反，然不與其為同一層次，即台們不是同層次同一方式者之對反，乃是異層而不同方式者之對反。因為實相般若的無諍只是順所已分別說者而當體通化之，寂滅之，其本身並無分別說，亦無所建立。因此，所謂異層者，即它是消化層而非建立層。所謂不同方式（異法門）者，及它非分別說中之分解的方式，而是詭譎地體所已分別說者之實相一相所謂無相而為詭譎的方式。（頁 1205）

牟先生說：「凡分別說者皆是可諍法。抑又不只隨執心而起諍也，即此分別說者之本身即是可諍，並無必然。」（頁 1205）分別說的可諍並不是執心偏執所引發的爭論，而是分別說本身的不具有必然性，因此，它是可以討論的，也就不是必然的，既然不是必然的，就不會是最後圓滿之所在。凡是分別說都是可諍的，也都是不究竟的、不圓滿的，就此而言，凡是第一序的分別說都不具有必然性，也不會是圓教的表達形式與內容，因此，《華嚴經》的正面陳述就會落入分別說的領域，有所說就有所不盡，因而也就不可能成為終極究竟的圓教形式與內容。而《法華經》的攝三歸一、化權顯實，基本上就是一種第二序的立場，是非分別說，也是圓教的形式與內容所在。這是牟先生根據分別說與非分別說的設準所得到的結論。

除了分別說與非分別所的設準之外，牟先生特別重視的是對於一切法的說明與安頓，以此作為圓教的判準。也就是說，所謂的圓教必須對於一切法有終極的說明與安頓，這樣的圓教就不會只是一種作用的圓、形式的圓、分析的圓，而是一種具有存有論意義的圓。之所以如此，是因為牟先生是從「恆沙佛法佛性」的概念加以展開，「恆沙佛法佛性」是一種無限的意義與價值的呈現，而意義與價值並非空洞而無內容的，因此，所有的內容其實就是一切法的真實意義與價值之所在。一切法必須存在，因為只有通過「恆沙佛法佛性」的內容，一切法才得以表現與充實。當然，我們也可以通過業惑緣起而對於一切法加以說明，但是這只是對一切法的一種現象的說明，並不是對一切法存有的意義的說明，也就是我們只是說明了法的然，而未能說明法的所以然，也未能肯定法的積極性的意義與價值。我們並不否認有為法的緣起緣滅可以說明一切的現象，但是這樣的緣起並不能夠彰顯生命的意義與價值，也不能夠回應佛教對於解脫涅槃的所具有的意義。就此而言，如來藏緣起有其必然的意義與價值。依牟先生的立場而言，華嚴宗的如來藏緣起是以為真心為根據，而以隨緣說明一切法的存在，這是就現象意義說，因為一切法只是隨緣起現，因此一切法也就沒有存在的必然性價值，一切法也就成為可有可無的內容。果如此，那麼佛性的無量內容似乎也就成為可有可無的內容，這就使得佛性普遍性與必然性的意義產生了疑慮；至於法界緣起，則根本是佛境界的倒映，此時的緣起只是虛說，因此，對於一切法似乎也只是一種分析性的說明。至於天台宗則是採取妄心的系統，在此，一念無明法性心，無明與法性同在一心而具三千大千世界。既然是佛性所具，也就成為必然的內容，因此一切法也就有其必然存在的價值與意義。由此而使得佛德的內容「恆沙佛法佛性」的意義價值，得到了充分的說明與安頓。這是牟先生判定天台宗思想為圓教的判準。我們看看牟先生的講法：

此般若之妙用是共法，一切大小乘皆不能背。它可行于一切大小乘中，然它卻不能決定大小乘之為大小乘。……它圓具一切成就一切是般若之作用的圓具與成就（即不壞不捨義），而卻對於一切法並無根源的說明，因為它無所建立，無分解的或非分解的說明故，因而這般若之作用的圓具並非一存有論的圓具。然則負「大小乘為大小乘」之責者，負「一切法之根源的說明」之責者，乃至負「存有論的圓具」之責者，必是在般若外之另一系之概念中。此另一系之概念即悲願與佛性是。（頁 1206）

徹法之源而達至無限之境，由此以立三因佛性之遍滿常，此即所謂「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念。此是由絕對而無限的悲願所至者。大悲慈覆，遍滿一切。故佛性必是遍滿常，即此之故，說它是具備著恆沙佛法的佛

性。「恆沙佛法佛性」一觀念即函著「窮法之源」之工作。因為恆沙佛法（無量數的佛法）只是籠統地說。落實於何處，始能見其為窮法之源之真正的存有論的無量數？是以恆沙佛法若追究其落實處，必函著對於那相應於遍滿常之佛性之一切流轉還滅之法有一根源的說明。此一說明工作即是窮法之源。此窮法之源即是存有論地窮而且決定恆沙佛法為存有論的無量數者。如果遍滿常之三因佛性代表智慧、光明、理性，則理性無限，無明亦無限。何以必說無明？以有生死流轉故。窮法之源必窮至此理性無限與無明無限處始能算是徹其淵底。此顯然須預設著一個絕對無限的大悲慈覆。絕對無限的大悲引至遍滿常之佛性，如是之佛性引致理性無限與無明無限。大悲無限，理性無限，無明無限，此三者標識出法之淵底。（頁1207~1208）

如果以終別教為支點，相應華嚴經之圓融無礙，圓滿無盡，就比毘盧遮那佛法身而說華嚴圓教，視法界緣起為「唯一真心迴轉」，此則是華嚴宗之「別教一乘圓教」，依天台，仍屬別教也。……此示非真正的圓教。蓋一則「取徑與紆迴，所因處拙」；一則「不開權，不發迹，不暢佛之本懷」，光就佛法身而分析地說圓融無礙圓滿無盡，此則不能決定圓教之所以為圓教也。（頁1209）

此「一念無明法性心」，從無明方面說，它是煩惱心，陰識心，它當然是妄心，但天台圓教卻不分解地唯阿賴耶。從法性方面說，它就是真心，但天台圓教卻不分解地唯真心。此即所謂由決了一切分別說的權教而成圓教。故一念無明法性心不是與阿賴耶妄心以及如來藏真心為同一層次上隨意提出的另一交替的可能。如為同層次的另一交替可能，則不能無諍，而圓亦是各圓其圓，即非真圓。（頁1213）

此一系列之圓說皆是由三因佛性遍滿常以及法之存在之說明而來者。至此圓說之法之存在，則十界法始能被穩定得住，此即佛教式的圓教之存有論。此圓教之存有論，以非分別說，故為真圓。真圓則無諍。以此圓教之無諍為經，織之以般若無諍為緯，則圓實佛成，此是佛之究竟了義。（頁1213~1214）

牟先生以上的說法有以下幾個重點，首先，《般若經》代表的是空宗的智慧，對一切法以「緣起性空」加以說明，一切法都不離「緣起性空」的原理，因此也就是對了一切法做了一種形式性的、作用性的說明，這就是一種所謂的「作

用的圓」。但是一切法的差異性，在緣起性空的原則下是無法得到說明與解釋的，因此，無論是業惑緣起或是如來藏緣起，其實都是在對於一切法的差異性有所安頓與回應，這也就是一種存有論，而華嚴宗思想也正是如來藏緣起系統下的最高表現。

其次，為什麼我們要對一切法有究竟的說明呢？理由在於佛性的概念，也就是佛性本來就具有無量的功德，而這種無量的功德表現就是在一切法中得以呈現。因此，如果我們肯定佛性意義與價值的無限，那麼我們就必須對一切法有積極的肯定。值得注意的是，如果佛性只是真如心，它是以實相如相為其對象，在此並沒有一切法的差別與多樣性，所謂的「一切」這個描述辭就不具有意義，一切法的多樣性其實是相應無明而產生的。因此，我們的生命也就有兩種內容，其一就是以法性為主，由此而呈現一種實相的價值與意義。另外就是以無明為主，由執而起現種種現象差別，以此而豐富了佛法的無量內容。而此時的佛性也就成為一種既具體又普遍的存在，這就是所謂「具體的普遍」，牟先生是以此作為圓教的重要判準。因為無明與法性都在我們一念心中，一切法也就是我們佛性的內容，因此一切法都有其不可取代的意義與價值，這也是對一切存在的價值與意義的說明，而一切法存在的必然性，其實正是佛性的內容所在，也是一種價值意義的存在。在天台宗是是如此說一切法的存在，至於華嚴宗同樣也對一切法有窮盡性的說明，這樣的說明是通過「隨緣不變，不變隨緣」而加以呈現的。真心不變而隨緣起現一切法，其實這是一個非常真實的生命描述，一切法的確是隨緣起現，但是這樣的起現也只是一種現象的意義，我們必須在佛境界的角度下，才能對這一切的現象之價值與意義給予終極的提升與肯定，自此也就進入了所謂的「法界緣起」的層次了。如前所論，「緣理斷九」其實具有一種修養論意義，也就是一種上迴向的超越與自覺。在最高的自覺意義下，我們才能對一切存在給予真正的肯定，而此時一切法已經不再是緣起的內容，而是佛德的呈現，這裡依然是一個無限的佛德境界，至於這樣的說明是否就不能夠保住一切法的必然性呢？

嚴格言之，一切法的存在，其實代表了一切存在的差異性與多樣性，這樣的性格是由緣起造成的，就佛性本身而言並無此一切法的內容，如果有內容一定是從我們的修養過程中加以認識的。因此，一切法的存在都是一種隨緣的起現並沒有所謂的必然性，而之所以要強調必然性，乃是因為我們要肯定佛境界佛德無量的必然性，而佛德無量與必然性其實依然是佛境界的內容，也就是一真法界的內容，此時的一切法就具有了必然性，而在緣起過程中的一切法既不必也不可能具有所謂必然性。性具其實只是一種理具，這是以「緣起性空」的般若精神為根據，而一切法依然是生命過程中緣起的呈現，如果說「具」也僅僅只是「理具」，我們可以說一切法的必然性乃是由佛德的無量加以說明，也就是以佛境界

的意義作為最後的保證，這裡其實依然是分析性的。換言之，性具既然只是理具，因此也就不必起現一切法，一切法的起現一定是相應個人的生命而成立，而這也正是某一種意義的「性起」。性具既然是理具，因此依然是一種共法，而其差別依然要由無明加以說明，而無明無根，它只是相應人的有限性而成立的對象與內容。人的存在內容既然不具必然性，因此無明也就不具有必然性，具有必然性的唯一內容是佛性，也就是無量價值與意義的堅持，而當我們能夠達到佛的圓滿境界，此時我們才有真正的可能將一切法轉化為無量的功德。這也正是性起說對一切法的終極說明所在。

同時，是否非分解的、詭辭為用的第二序的圓教形式才是真正的圓教呢？其實這依然是一個開放的問題。因為如果是第二序的、非分解的，那麼基本上它就是一種治療型的說法，而不提供第一序的、積極的內容，但是這樣的層次是否就具有獨立性的意義與價值呢？如果沒有第一序的種種說法與表達，那麼僅僅是第二序的內容，其實是無法建立宗教的意識，第二序的說法的確是化權顯實，而真正的實相、佛的佛境界根本是不可說的，因此，華嚴宗思想所展開的種種分析看似一種分析，其實正是一種相應於實相的一種表達。因為是分析的，當然就是無諍的，而重重無盡、圓融無礙正是一種非表達性的表達，至於一切法的說明，就交給「隨緣不變，不變隨緣」的原理加以負責，這就是華嚴宗思想依然可以具有終極性價值的理由所在。

四、結論

總結全文可得到以下結論：

第一，無論是天台宗或是華嚴宗大師，其實對於佛法的理解與詮釋依然有其根據與判準，例如以《法華經》為判準，相對於以《華嚴經》為根據，其對佛法的意義就會有不同的理解與詮釋，而當代學者的理解與詮釋，依然是從其設準而展開，因此都是一種假言式的命題與結論。因為如此，所以彼此就有對話溝通的可能，而這種理解與詮釋都有其存在的意義與價值，至於高下得失，就必須訂立共識與標準，而這樣的共識與標準可能不是一時所能獲致，而成為人類不斷追求的理念與理想。

第二，「緣理斷九」的意義可以有不同的理解與詮釋，本文這是根據方東美先生的上下雙迴向概念重新進行理解與說明。這使得原來具有批判性意義的概念，轉而成為一種積極性的肯定與發展，同時在修養論與境界論上，也提供了進一步深化的可能。

第三，華嚴宗思想並不只是具有第一序的說明，而且也具有第二序的理論內容，也就是對於一真法界的展示。因為是分析性的，也就無所說，也就與不可說的實相相應，因而具有一種象徵性的意義與價值。而就人的實踐過程而言，我們的確是通過「隨緣不變，不變隨緣」的程序而達到佛境界，再由佛境界將一切存在加以轉化，進而實現法界的無限意義與價值。這依然是對於一切法的一種根源性的說明，不必只是一種形式性的、分析性的說明而已，因此，華嚴宗思想依然具有圓教的價值與意義。

華嚴·密——以持松法師為主

中華佛學研究所 專任研究員
陳英善

摘 要

由於華嚴、真言密宗重視事相，一般上，往往將此二者視為等同，甚至日本東密弘法空海大師（774-835）以顯、密教來分判之，認為華嚴顯淺（顯為淺略）、真言密深（密為深秘），持松法師（1894-1972）則認為空海大師此分判是不能成立的，乃至空海大師所分判之十住心教，亦不能成立。所以，撰寫《賢密教衡》來論破之。依持松法師之看法，華嚴不屬於顯，亦不屬於密，且認為以顯密來分判佛陀教法是不當的。縱使從華嚴以外之顯教諸經典來看，其皆具備了淺、深；同樣地，真言密教亦具備淺深。而顯、密乃是佛陀教化之儀式，不能作為淺深之分判。因此，空海大師以淺、深，來分判顯、密教，是不能成立的。而空海大師之所以做如此分判，實乃因其於三乘教法未能融通所致。

本論文乃集中於探討持松法師的「華嚴·密」，針對「華嚴·密」之差別來論述。依持松法師之研判，華嚴、密教皆屬於圓教，但兩者有別，一為別教一乘，一為同教一乘。換言之，華嚴屬於圓教之別教一乘，而真言屬於圓教之同教一乘。所以，本論文從三時五教之判教，以及列舉事項來探討。於三時五教中，主要從圓教來論述，此從兩方面來切入：（一）別教一乘與同教一乘、（二）根本法輪與攝末歸本法輪。於所列舉事項中，則是針對持松法師所論述的華嚴、真言密教之差別，歸納為五點來論述之。

關鍵詞：持松、華嚴、真言密宗、空海、法界緣起、六大緣起

一、前言

持松法師（1894-1972），兼具華嚴、真言密宗（東密）之雙重身分，其本身深感於日本東密空海法師（774-835）於《十住心論》中，¹分判顯（淺）、密（深）之謬誤，抑顯揚密，以貶抑華嚴來抬高密教，如《賢密教衡》云：

夫顯密之名，固非託始弘法（案：指空海法師），而其開宗立義，抑顯揚密，肆毀諸師，恣斥衆學，實無過於此師（案：指空海法師）。故今之所衡，多引彼說。蓋彼宗之辨顯密二教也，謂顯為淺略，密為深秘。²

又云：

而真言師（案：指空海法師）不窮始末，輒抑深經，誠可浩歎！³

持松認為空海法師以顯、密二教分判不能成立，因而撰寫《賢密教衡》引經據典來加以一一評破之，⁴且以華嚴之廣之圓，來矯正真言密教之略之偏，如《賢密教衡》云：

迺日本傳法高祖空海大師，准十住心格顯、密教，謂華嚴不及密宗，言在聘於一家，理則虧於中節。……多屈抑於深經，實聾瞽於後學，吾烏[焉]能不辨，抑烏[焉]忍不辨哉！⁵

¹ 空海法師《十住心論》「今依此經，顯真言行者住心次第，顯密二教差別，亦在此中。……」（CBETA, T77, no. 2425, p. 303, c26-27）。又如空海法師《辨顯密二教論》「夫佛有三身，教有二種。應化開說，名曰顯教，言顯略逗機。法佛談話，謂之密藏，言秘奧實說。」（CBETA, T77, no. 2427, p. 374, c23-25）。

² 如《賢密教衡》，楊毓華主編《持松大師全集》第五冊，頁 2386，震曜出版社，2013。另可參見張曼濤主編現代佛教學術叢刊（73）：《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 46，1979，臺北：大乘文化出版社）。

³ 《賢密教衡》，楊毓華主編《持松大師全集》第五冊，頁 2388。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 48。

⁴ 如《賢密教衡》「今將對辨賢首、真言兩宗教義差別，略剖十門以見次第：第一章敘興辨之由。第二章衡顯密名義。第三章衡五味五藏。第四章衡成佛遲速。第五章衡說法教主。第六章衡因佛果佛。第七章衡因分果分。第八章衡緣起差別。第九章衡所依聖教。第十章衡所立教門。……」（楊毓華主編《持松大師全集》第五冊，頁 2385-2412。另可參見張曼濤主編現代佛教學術叢刊（73）：《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 45-80）。從這十門之論證、舉證中，可得知真言密宗實難以與華嚴相匹配，但在空海法師的筆下，華嚴為顯、淺，真言為密、深，而以此貶抑華嚴而抬高真言密宗。有關《賢密教衡》十門之內容，張興〈持松法師與賢密教衡〉一文，已有詳細論述（參見慧云主編《華嚴學研究》第三輯，頁 137-147，北京：宗教文化出版社，2018）。另外，有關對持松法師之研究，可參考林光明〈持松法師對近代華嚴中興的貢獻〉，2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集下冊，頁 517-538，<https://www.huayencollege.org/index.php/huayen-centre/huayen-seminar/paper-single> 法音法師〈芻論密林持松法師的圓教一乘判釋——特別關注《密教通關》中所說的華嚴圓教之位相〉，慧云主編《華嚴學研究》第一輯，頁 423-430，北京：宗教文化出版社，2017.07。

⁵ 《賢密教衡》，楊毓華主編《持松大師全集》第五冊，頁 2386。

如《賢密教衡釋惑》云：

吾之所以有《賢密教衡》者，亦吾之所以尊吾師吾祖（案：指空海法師）之所宗者，令去其十住心教之小疵，而還成其真言密教之良規。更藉華嚴之廣，以充其略；用五教之圓，以扶其偏，使之糅成一味，令偏習華嚴者兼習真言，使偏習真言者兼學華嚴，更無所謂君臣佐使，但求其法門之適於成佛而已。⁶

由此可看出持松法師撰寫《賢密教衡》之用心所在，認為空海法師以「十住心教」⁷ 分判顯密，是有問題的，希望藉由華嚴之廣之圓，來彌補真言密教之略之偏，更冀望「《賢密教衡》之所以作，在使真言、華嚴，兩得其準」。⁸持松對於空海法師十住心教分判顯密，已做了極詳細地論證，且加以種種舉證，論證其不能成立。⁹由此可知，持松法師兼具「華嚴·密」之雙重身分，不僅具備華嚴深厚涵養，且對真言密教有著深入之了解及實修功夫。¹⁰

空海法師十住心教之分判，主要在以其認為顯教為淺、密教為深。而此種對顯教、密教之瞭解，實存在著諸多問題，且違背諸經及事實等。空海法師如此之分判

⁶ 《賢密教衡釋惑》，《持松大師全集》第五冊，頁 2414。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 83-84。

⁷ 十住心教，如空海法師《十住心論》卷一：「一、異生羝羊心。二、愚童持齋心。三、嬰童無畏心。四、唯蘊無我心。五、拔業因種心。六、他緣大乘心。七、覺心不生心。八、一道無為心。九、極無自性心。十、祕密莊嚴心」（CBETA, T77, no. 2425, p. 303, c29-p.304a4）。

又如空海法師《秘藏寶鑰》（CBETA, T77, no. 2426, p. 363, b22-c3）。

⁸ 如《賢密教衡釋惑》「要之，《賢密教衡》之所以作，在使真言、華嚴，兩得其準，非敢妄抑真言，亦非敢妄評古人。特以弘法大師草創之業未完，即入定輿院，後之人多不善繼其志，即有二三碩德，亦拘於國俗尊祖之習，未肯公然改作。設大師之言，果為千古定論者，又何致有安然大師《教時義》之作歟？《教時義》中，既破弘法大師所立之十住心教，居士（案：王弘願）寧得謂之非真言宗人歟？彼（案：安然大師）既捨十住心教，以天台、真言並重而弘密教；則吾何獨不能捨十住心教，以賢首真言並重而弘密教歟？」，《持松大師全集》第五冊，頁 2417。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 86-87。

⁹ 如《賢密教衡》「真言師橫約顯密，豎約十心，統判一代聖教。其顯密乃是化法之儀式不同，不應以之定教權實。如前已說。今以顯密既不能立，其十住心，亦不能立。……」（《持松大師全集》第五冊，頁 2407。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 73-74）。

¹⁰ 如《賢密教衡》「第一、敍興辨之由者 夫真言陀羅尼，固是趨實相之總持，不思議之圓宗。六大明其體，四曼顯其相，三密施其用。

超三妄惑，悉地圓一生之果；

達十緣觀，成身嚴五相之尊；

四種護摩，方便之用大矣！

五部灌頂，加持之功神哉！

尊勝暫宣，善住天子，脫泥黎之苦；

隨求乍繫，毘藍仙人，免低彌之殃。

真言感虛空之佛，芥子剖鐵塔之扉，金輪奪衆行之功，佛頂離摩登之障，自古宏宣，靈感匪一。然尤俯順劣機，本懷之幽旨餘焉未唱；兼談有相，方便之儀軌宛然猶存。尋其理，正屬開顯；判其教，應在同圓。」（《持松大師全集》第五冊，頁 2385-2386）。

顯密，基本上，乃是立基於三乘而來，且其於三乘教法未能融通所致。¹¹因此，持松法師於《賢密教衡》中，舉十門來一一加以論破之。

本論集中於探討持松法師的「華嚴·密」，扣緊其對「華嚴·密」之差別來論述之。依持松法師之研判，華嚴、密教皆屬於圓教，但兩者彼此有別，一為別教一乘，一為同教一乘。換言之，華嚴屬於圓教之別教一乘，而真言屬於圓教之同教一乘。因此，本論文從三時五教之判教及列舉事項來探討。於三時五教中，主要從圓教來論述，此從兩方面來切入：(一) 別教一乘與同教一乘、(二) 根本法輪與攝末歸本法輪，來論述持松法師的「華嚴·密」。於所列舉事項中，則是針對持松法師所論述的華嚴、真言之差別，列舉五點來論述之。

二、就圓教分判

(一) 別教一乘與同教一乘

別教一乘與同教一乘，可說是持松法師的「華嚴·密」之核心所在。何謂別教一乘？何謂同教一乘？簡言之，與三乘共，則是同教一乘；不與三乘共，則是別教一乘，如《賢密教衡》云：

問：同圓、別圓，差別云何？

答：與三乘共故云同，不與三乘共故云別。又會三歸一，故云同。又合前終、頓為一教，故云同。¹²

此中，以三乘共、不共，來分判同教一乘、別教一乘之差別。另外，進而從「會三歸一」，來說明同教一乘。持松法師對同教一乘、別教一乘之看法，基本上，乃是依據華嚴宗而來。¹³持松法師依據古德前賢對判教之看法，認為諸祖之判教中，以華嚴宗五教之分判臻於極致，如《賢密教衡》云：

¹¹ 如《賢密教衡》「是則法佛、應佛之分，顯教、密教之別，皆三乘之見未融。」(《持松大師全集》第五冊，頁 2394)。

¹² 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2411。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 78。如《華嚴宗教義始末記》云：「同別二教者，同為共同、會同之義，別乃別異、殊特之義。蓋以華嚴大圓滿修多羅，與餘經別異殊特，永超三乘分域，故云別教。其餘小乘三乘，乃為誘引彼鈍根，歸於一乘，故且將一乘普法，用三乘等法，共同施設，決非獨自殊特之事，故名同教。此乃橫將一代佛教攝來《華嚴》一經之中。此經以外，更無餘經，故稱絕對門判也。」(台北：震曜出版，頁 38，2016)。

¹³ 如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章·融會三乘決顯明一乘之妙趣》卷 4：「夫圓通之法，以具德為宗；緣起理實，用二門取會。其二門者，所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故。《法華經》云：

古德云：森羅萬象，至空而極；百川衆流，至海而極。一切聖賢，至佛而極；一切教法，至圓而極；諸祖判教，賢首而極。蓋以前代諸德，各述一門，五祖（案：指杜順和尚～圭峰宗密）籠絡，結成教網，開合自在，卷舒無礙，故華嚴五祖而後，無復判教之人。今欲仰鑽前規，且宗五教。¹⁴

此顯示了持松法師對諸經典之分判，乃是依據於華嚴宗之判教而來，且認為賢首法藏之五教最為圓滿，如持松《密教通關》云：

余意古今判教諸師，以華嚴宗賢首大師所立之小、始、終、頓、圓五種教門，最為圓滿。¹⁵

由此可知，持松法師認為一切教法及種種判教，至華嚴宗而臻於極致，所謂「一切教法，至圓而極；諸祖判教，賢首而極」，且也顯示了華嚴宗之判教相當靈活，所謂「開合自在，卷舒無礙」。因此，持松法師依華嚴宗之五教說，來分判「華嚴·密」皆屬圓教，但彼此有別，華嚴為別教一乘，密教為同教一乘，如《賢密教衡》云：

若將密宗根本兩部大經，用五教判攝，當是同圓，以與《法華》同為開權顯實、攝末歸本之教。但法華為顯一類機，兩部為密一類機也。¹⁶

又如《密教通關》云：

三界外別索大牛之車故也。同教者，《經》云：會三歸一。故知同也。又言同者，眾多別義，一言通目故言同。又會義不同多種法門，隨別取一義，餘無別相，故言同耳。所言同者，三乘同一乘故。又言同者，小乘同一乘故。又言同者，小乘同三乘故。前德已述通別二教，而未見釋相。今以理求，通之與同義無別趣也。」（CBETA, T45, no. 1870, p. 585, c26-p. 586, a7）。

如澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9：「終、頓二教泯二是同故為一乘。即合終、頓二教也。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 68, c21-23）。

《華嚴融會一乘義章明宗記》卷1：「故清凉曰：法華攝諸經歸華嚴，以別該同，皆圓教攝。又曰：二經化儀則異，化法無殊。今以法華化法同本，化儀攝末。本末交映，與奪相資，方為攝生之善巧，則為攝末歸本也。」（CBETA, X58, no. 985, p. 87, a22-b2 // Z 2:8, p. 2, a16-b2 // R103, p. 3, a16-b2）。

¹⁴ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁2409。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁75。

¹⁵ 《密教通關》，《持松大師全集》第三冊，頁1070。

此顯示了持松法師對前人（如遼·覺苑法師及日本惠明上人）分判之不滿，而持松法師另提出自己本身的看法，如《密教通關》云：「然則究準何法而判教耶？曰：昔遼·覺苑法師曾以賢首五教解《大日經疏》日本惠明上人亦曾以《華嚴》合於密教。余意古今判教諸師，以華嚴宗賢首大師所立之小始終頓圓五種教門，最為圓滿。今將密宗根本兩部大經，用五教判攝，當是第五圓教。而圓教中，又分同圓、別圓，此宗屬同圓教也。」（《持松大師全集》第三冊，頁1070）。

¹⁶ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁2409。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁75。

今將密宗根本兩部大經，用五教判攝，當是第五圓教。而圓教中，又分同圓、別圓，此宗屬同圓教也。何以故？以與《法華》同為開權顯實、攝末歸本之教故。但《法華》為顯一類機，兩部為密一類機也。¹⁷

此中說明密教之金剛部（《金剛頂經》）、胎藏部（《大日經》），¹⁸皆為圓教，其與《法華》一樣，皆屬於同教一乘，同為開權顯實、攝末歸本之教，而所不同者，在於顯機與密機之差別，法華為顯機，真言兩部為密機。接著，持松法師進一步引用密教之經、疏等，來證明為何分判真言密教為同教一乘，如《賢密教衡》云：

問：云何得知真言是同圓攝？

答：上文已引「會三歸一」與「三乘共所詮」之義，既同《法華》能詮之教，豈得云別。今更引《大日經》云：如來得一切智智，為無量衆生廣演分佈，隨種種趣、種種性欲、種種方便道，宣說一切智智等。《疏》¹⁹釋云：於薩婆若平等心地，畫作諸佛、菩薩，乃至二乘、八部等四重法界圓壇。此一本尊身語心印，皆是一種差別乘也。又云：且如有人志求五通智道，即於大悲胎藏現韋陀梵志形，為說瞿曇仙等真言行法，行者精勤，不久成此仙身，更轉方便，即成遮那身也。如是或現佛身說種種乘，乃至現非人身說種種乘，隨類形聲，悉現真言密印，或久或近，皆歸一乘，此亦會三歸一之誠證也。²⁰

又如《賢密教衡》云：

《大日經疏》謂：《法華》「開、示、悟、入」，即同真言「阿、阿、暗、惡」。是則或由開示悟入，證大覺位；或由阿、阿、暗、惡，證大覺位，是佛地上

¹⁷ 《密教通關》，《持松大師全集》第三冊，頁 1070。

¹⁸ 胎藏部（《大日經》），指《大毘盧遮那成佛神變加持經》（CBETA, T18, no. 848）。金剛部（《金剛頂經》），指《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（CBETA, T18, no. 865）。

¹⁹ 此《疏》，乃指一行《大毘盧遮那成佛經疏》，如《大毘盧遮那成佛經疏》卷 1〈入真言門住心品 1〉：「於薩婆若平等心地。畫作諸佛、菩薩，乃至二乘、八部等四種法界圓壇。此一本尊身語心印，皆是一種差別乘也。」（CBETA, T39, no. 1796, p. 585, b18-21）。

²⁰ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2411。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 78。此段文字，同樣出現於《密教通關》中（《持松大師全集》第三冊，頁 1072）。

如《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 2〈入漫荼羅具緣真言品 2〉：「復次秘密主，此真言相非一切諸佛所作，不令他作，亦不隨喜。何以故？以是諸法法如是故。若諸如來出現，若諸如來不出，諸法法爾如是住。謂諸真言。真言法爾故。秘密主成等正覺一切知者一切見者，出興于世。而自此法，說種種道，隨種種樂欲，種種諸眾生心，以種種句種種文種種隨方語言，種種諸趣音聲，而以加持說真言道。」（CBETA, T18, no. 848, p. 10, a10-17）。

上方便心，即真言師所謂秘密莊嚴心，亦通乎顯密也。若華嚴則總該以上諸心，而非以上諸心中仍【任】何一心之所能攝也。²¹

此中，持松法師引用《大日經》及一行《大毘盧遮那成佛經疏》來加以佐證之，用語駁斥空海法師分判顯密之不當，說明真言密宗乃是藉由種種善巧方便而進入一乘，所以屬同教一乘。若以十住心教之分判來看，則華嚴不屬於十住心之任何一心所攝，而是總攝諸心。由此可得知，持松法師認為「華嚴·密」有其別圓、同圓之不同。²²

有關別教一乘、同教一乘之差別，在華嚴宗有諸多之論述，²³且往往藉由此來顯示《華嚴經》與諸經之差別所在，彙整如下圖表所示：²⁴

²¹ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2408。

如一行《大毘盧遮那成佛經疏》卷 7〈入漫荼羅具緣真言品 2〉：「若如是者。則是諸真言相。畢竟寂滅不授與人。何故有時出興有時隱沒。故經復釋所由云。祕密主成正等覺。一切智者一切見者。出興于世。而自以此法。說種種道隨種種樂欲。乃至種種諸趣音聲。而以加持說真言道。」(CBETA, T39, no. 1796, p. 650, b26-c2)。

又如一行《大日經義釋》卷 5：「經復釋所由，云祕密主成正等覺一切知者一切見者出興于世而自此法說種種道隨種種樂欲乃至種種諸趣音聲而以加持說真言道此真言如來自證法體非佛自作非餘天人所作法爾常住而以加持神力出興于世利益眾生今此真言門祕密身口意即是法佛平等身口意然亦以加持力故出現于世利益眾生也」(CBETA, X23, no. 438, p. 347, c11-17 // Z 1:36, p. 330, d1-7 // R36, p. 660, b1-7)。

²² 《賢密教衡》於同圓、別圓有諸多論述，如「又如《大日經·具緣品》，明擇地、造壇等種種方便。金剛手即問世尊曰：佛法離諸相，法住於法位，所說無譬類，無相無為作，何故大精進而說此有相及與真言行，不順法然道？佛答云：……於當來世時，劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有相恆樂諸斷常，……為度彼等故，隨順說是法。……復次，世尊大悲無限哀愍未來障重鈍根，不能頓入法界，故於深秘藏中，以旋轉總持，兼存淺略方便，設於事相之中，思維修習，亦成世間悉地，功不唐捐，三密冥資，終成佛果。」(《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2410-2411)。如《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1〈入真言門住心品 1〉：「所謂空性，離於根境，無相無境界，越諸戲論，等虛空無邊，一切佛法依此相續生。離有為無為界，離諸造作，離眼耳鼻舌身意，極無自性心生。祕密主如是初心。佛說成佛因故。於業煩惱解脫。而業煩惱具依。世間宗奉，常應供養。」(CBETA, T18, no. 848, p. 3, b19-24)。如《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1〈入漫荼羅具緣真言品 2〉：「佛法離諸相 法住於法位 所說無譬類 無相無為作 何故大精進 而說此有相 及與真言行 不順法然道」(CBETA, T18, no. 848, p. 4, c15-19)。《大毘盧遮那成佛經疏》卷 15〈祕密漫荼羅品 11〉：「知地相應造漫荼羅，造漫荼羅先須擇地。故次明擇地也。所謂地者，即是菩提之心。」(CBETA, T39, no. 1796, p. 732, b21-22)。此說明了明擇地、造壇等種種方便，乃是為了接引劣慧障重鈍根眾生，不能頓入法界，所施設之方便。

²³ 如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章·融會三乘決顯明一乘之妙趣》卷 4 中，對同教、別教之論述 (CBETA, T45, no. 1870, p. 585, c26-p. 586, a5)。又如法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「初明建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一別教。二同教。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a13-14)。

²⁴ 參〈大華嚴與妙法華的對話——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 171，台北：法鼓文化，2020。或參見〈大華嚴與妙法華的對話——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，2013華嚴專宗國際學術研討會論文集，p.1-33。

《華嚴經》	諸經
正乘	方便一乘教
究竟一乘教	
不共教一乘	共教一乘
主伴經	眷屬經

另外，亦可以五教來說明一乘，如下圖表所示：²⁵

五教	一乘	諸經論
圓教	別教一乘（根本一乘、直顯一乘）	華嚴
	同教一乘（破異一乘、破三顯一、引三入一、迴三入一、遮三之一）	法華
頓教	絕想一乘	楞伽
終教	佛性平等為一乘	勝鬘、起信論等
始教	密意一乘	攝論

華嚴宗對《華嚴經》、《法華經》之分判，如下圖表所示：²⁶

華嚴宗	《華嚴經》		《法華經》	
一乘（本） 三乘（末）	一乘	別教一乘	一乘	同教一乘
		唯一無三		一乘三乘相合
		根本一乘 直顯一乘 表體之一		破異一乘 開顯一乘 遮三明一 迴三入一
本教 末教	稱法本教		融本末	

²⁵ 參見〈大華嚴與妙法華的對話—華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁180。

²⁶ 參〈大華嚴與妙法華的對話—華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁183-184。

(二) 根本法輪與攝末歸本法輪

別教一乘、同教一乘之分判，乃就五教之圓教而論之。若就化儀之三時教來說，亦可言根本法輪、攝末歸本法輪。換言之，華嚴別教一乘為根本法輪，而真言密教乃是攝末歸本法輪，如《賢密教衡》云：

今欲仰鑽前規，且宗五教。若將密宗根本兩部大經，用五教判攝，當是同圓，以與《法華》同為開權顯實、攝末歸本之教。但《法華》為顯一類機，兩部為密一類機也。蓋以華嚴先轉山王，極唱根本一乘，信者絕希，於是從本起末，說小、始、終、頓諸乘法門，漸漸引權令歸實門，四十九年，調練方熟，於是以法華攝顯機，令從開示悟入，證於法界；以真言攝密機，令從阿阿暗惡，證於法界。及乎各從一門深入之後，仍同歸於華嚴根本法界。²⁷

此說明了華嚴別教一乘為根本法輪，而真言密教為同教一乘攝末歸本法輪。²⁸依華嚴根本法輪而起三乘教法，進而攝三乘歸一乘，此為攝末歸本法輪，法華、密教皆屬攝末歸本法輪，法華攝顯機，真言攝密機，同歸入華嚴根本法輪之法界。²⁹

對於別教一乘根本法輪與同教一乘攝末歸本法輪所做之分判，持松法師自認為此乃只是粗略論述而已，若欲詳論，則需搭配三時、十儀來論述之，如《賢密教衡》云：「此是大略判釋，若論鎔融，當如《五教儀》中三時、十儀等明也。」³⁰此三時、十儀，如下圖所示：³¹

²⁷ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2409。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 75-76。

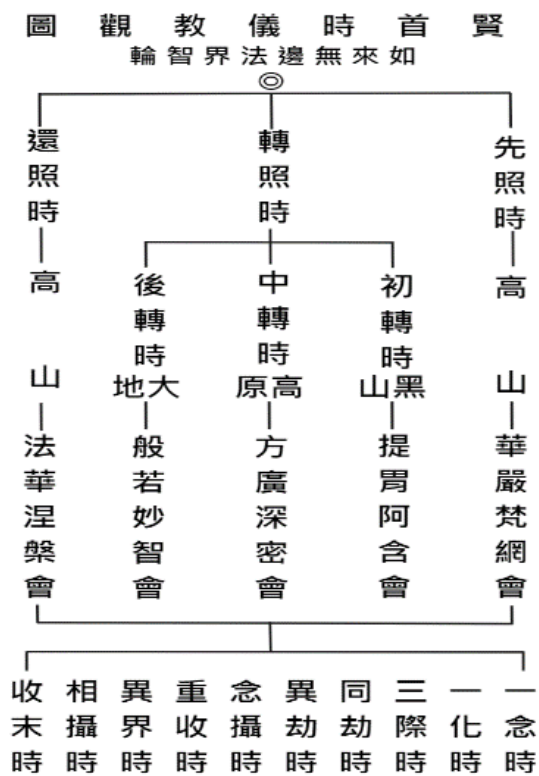
²⁸ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 2〈入漫荼羅具緣真言品 2〉：「復次祕密主。此真言相非一切諸佛所作。不令他作。亦不隨喜。何以故以是諸法法如是故。若諸如來出現。若諸如來不出。諸法法爾如是住。謂諸真言。真言法爾故。祕密主。成等正覺一切知者。一切見者。出興于世。而自此法。說種種道。隨種種樂欲。種種諸眾生心。以種種句種種文。種種隨方語言。種種諸趣音聲。而以加持說真言道。」(CBETA, T18, no. 848, p. 10, a10-17)。

²⁹ 如《楞嚴經通議》卷 1：「然灌頂部，乃我中央毗盧遮那佛所說之法也。以毗盧乃法身佛也。從法垂報，名盧舍那。坐菩提場演大華嚴，謂之根本法輪，但被一類大根眾生。而小根之人，如盲如聾。故舍那世尊入剎那際三昧雙垂兩相，現應化身示生三界，名釋迦牟尼。始從兜率降王宮入胎出胎，以至出家苦行八相成道。始於鹿苑說法，歷方等、般若、法華等四十九年，入大涅槃，始終不出剎那際三昧。所說一大藏教，名為攝末歸本法輪。亦名引攝教，為引五性、三乘攝歸一乘寂滅場。地，即指華嚴為妙莊嚴海為所歸之地，猶如窮子之家。而三觀妙門，乃歸家之路。」(CBETA, X12, no. 279, p. 533, a21-b7 // Z 1:19, p. 44, c18-d10 // R19, p. 88, a18-b10)。此以所歸之地、歸家之路，來說明根本法輪與攝末歸本法輪之不同。

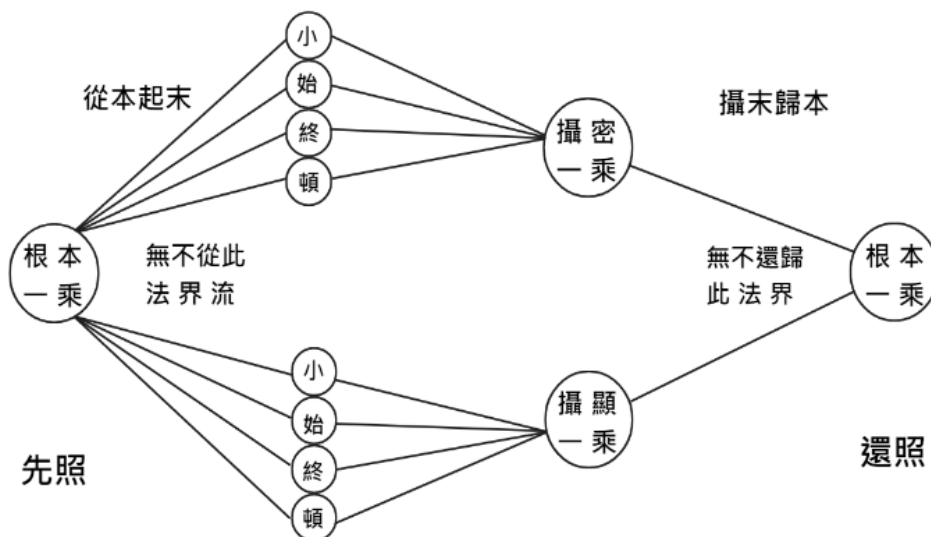
³⁰ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2410。

³¹ 此指清·灌頂續法集錄《賢首五教儀》卷 1：「賢首大師判釋如來一代時教，不出三時、十儀、五教、六宗、三觀。言三時者，有別有通。別三時者，一、日出先照時；二、日昇轉照時；三、日沒還照時。」(CBETA, X58, no. 1024, p. 631, b8-13 // Z 2:9, p. 4, c2-7 // R104, p. 8, a2-7)。

附：圖表〈賢首時儀教觀圖〉(CBETA, X58, no. 1024, p. 628, a3-4 // Z 2:9, p. 2, c5-6 // R104, p. 4, a5-6)。

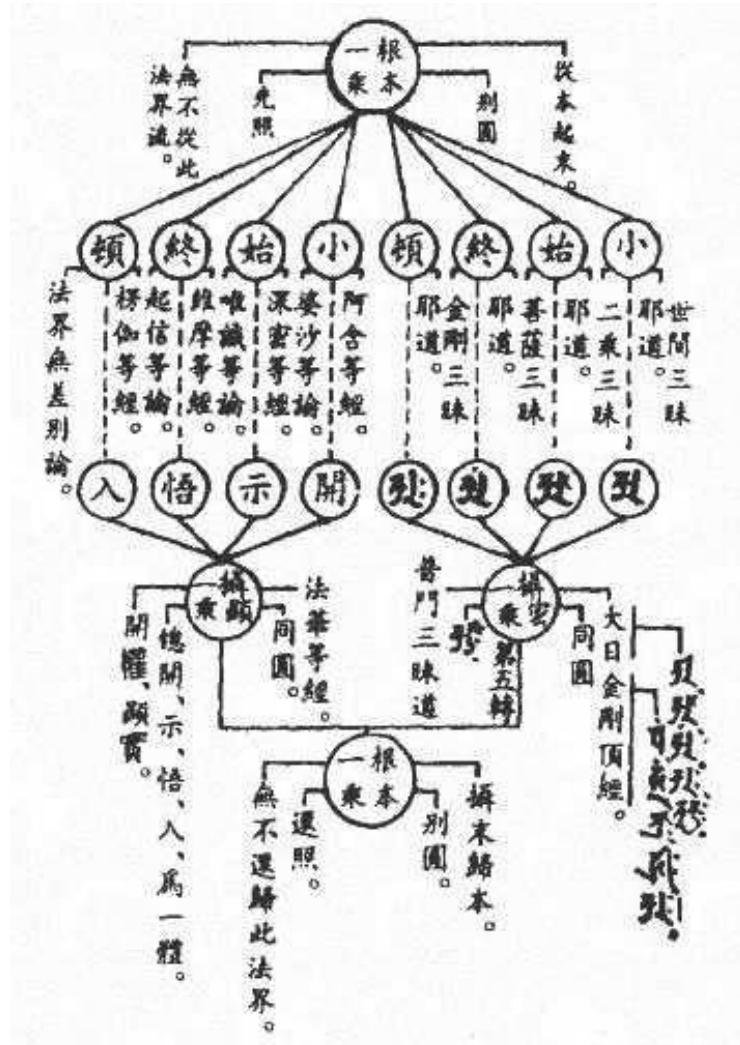


此三時教，是指先照、轉照、還照。如《賢密教衡》所示³²：



³² 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2410。

又如《密教通關》圖表所示³³：



由上圖表中，可知以根本法輪為「先照」，以攝末歸本法輪為「還照」，中間則依根本法輪開出小、始、終、頓諸乘法門，此為「轉照」。且認為真言與法華同，如《密教通關》云：

問：何以得知真言同《法華》耶？

答：如《大疏》釋阿字，有五義：一者、阿^阿字短聲，是菩提心，即《法華》開佛知見。二、阿^阿字長聲，是菩提行義，即示佛知見。三、暗^阿字短聲，是證菩提，即悟佛知見。四、噫^阿字短聲，是涅槃義，即入佛知見。五、噫^阿字，是具足方便義，即是總開示悟入而言之也。³⁴

³³ 《密教通關》，《持松大師全集》第三冊，頁 1070。

³⁴ 《密教通關》，《持松大師全集》第三冊，頁 1071。

此以阿字所具五義，來說明其與法華之相同，亦即：一、阿_短字短聲是菩提心，即《法華》開佛知見。二、阿_長字長聲是菩提行義，即示佛知見。三、暗_短字短聲是證菩提，即悟佛知見。四、噯_短字短聲是涅槃義，即入佛知見。五、噯_長字是具足方便義，乃是總說明開示悟入諸佛知見。

三、就事項而論

有關華嚴、密教之差別，藉由事項之列舉，可令吾人更能進一步了解其彼此之差別。持松於《賢密教衡》中，有諸多論述，³⁵列舉事項如下：

(一) 託事顯法

華嚴別教一乘，乃於一一事物直顯法界無盡，如一華葉或一微塵等，無不具足教義、人法、理事等無盡法門。但真言密教並非如此，則需加以對治之，而後才能顯之。縱使密教也有類似華嚴十玄門之「託事顯法」一門，但其所表達仍是有盡的，而並非無盡，如《賢密教衡》云：

若華嚴明事事無礙，於一華葉，或一微塵，具足十玄六相教義、人法等無盡法門。在真言宗，為必須對治之法，而在華嚴皆成德相，廣如章疏等明。³⁶

此說明了一一事物，對華嚴而言，皆成無盡的德相業用；而對真言宗來說，則須加以對治之，且並非直接顯示之。由此可知，華嚴一乘乃是直顯教義、人法等無盡法門，且以六相、十玄來表達之，於一華葉或一微塵，皆具足教義、人法等無盡法門。但真言密教並非如此，則需加以對治之。此在在顯示華嚴與密教之不同。換言之，於華嚴所有事事物物皆是無盡德相業用。縱使密教有類似華嚴十玄門之「託事顯法」的深義，但也仍是有盡的，而非無盡。因此可知，實難以跟華嚴媲美，如《賢密教衡》云：

密宗託事顯法，兼於淺深。深者，如內外護摩等；淺者，如掌表定慧、指配十度等。深者雖可云當相即道，即事而真，然亦表有盡之法，非如華嚴即此一事，即法即人，即依即正，具足教義、理事、因果等，重重重重無盡無盡之德。³⁷

³⁵ 如《賢密教衡》「今將對辨賢首、真言兩宗教義差別，略剖十門以見次第：第一章敘興辨之由。第二章衡顯密名義。第三章衡五味五藏。第四章衡成佛遲速。第五章衡說法教主。第六章衡因佛果佛。第七章衡因分果分。第八章衡緣起差別。第九章衡所依聖教。第十章衡所立教門。……」（楊毓華主編《持松大師全集》第五冊，頁 2385-2412）。本論文則歸納為五類，來論述之。

³⁶ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2407。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 72。

³⁷ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2388。

此中，列舉了密教雖有類似華嚴十玄門之「託事顯法」，但其仍有淺有深之差別，縱使就其深（當相即道，即事而真）而言，且仍是有盡的，不如華嚴隨舉一事，乃是即法即人即依即正，具足教義、理事、因果等重重重重無盡無盡之德相。真言密教之密，之所以密而不說，只因根機不堪，因此需加以密之，以做為方便之引導，而實非有可密之法，如《賢密教衡》云：

要之，秘密教義，藉事顯理，具淺深之二門，俾以普被三根。其所以幽隱無說閉藏無解者，亦無非秘其理之一分而不言，審機察器，方便誘引，令其自淺之深。³⁸

再者，真言密宗強調具足三業支分，以顯示其密教之特色，於一一事相，各具深秘，若能通達之，則理事圓融，當相即道，即事而真。而華嚴恰恰相反，並不特別強調三業支分，如此反而更能彰顯華嚴別教一乘無盡之特色，並不局限於三業上，³⁹如《賢密教衡》云：

有難者云：華嚴雖廣明陀羅尼，而支分不具，不得稱為總持。解云：即以不具支分，所以稱為別教一乘總持。夫託事門中，擇地治地，揀時定日，築壇畫像等種種差別，支分方便之曼荼羅，無非漸引劣機，入於顯法門中之法界圓壇，直至見法界大曼荼羅中，一一本尊，皆是法界標幟，一遍一切，一切遍一等，即是方便為究竟，即是如來最極三密。得此最極三密，方入華嚴性海之域。⁴⁰

此說明三業支分，乃是一種方便，藉由支分曼荼羅之方便，是為了漸引劣機眾生，入於法界圓壇，直至見法界大曼荼羅，得此最極三密，方入華嚴法界。而華嚴則直為上機，不存方便，於隨在一處，皆可作大佛事；隨在一言，皆可具顯無盡法界。

³⁸ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2387。

³⁹ 如《賢密教衡》云：「今以平心論之，秘密一藏之所以異於華嚴以外諸顯教者，不外三業支分。此三業支分，具成略、稱秘二義，此成略稱秘二義，用華嚴十玄門中，託事顯法生解之一門，括無不盡。……密宗託事顯法，兼於淺深。……深者，雖可云：當相即道，即事而真，然亦表有盡之法，非如華嚴即此一事，即法即人即依即正，具足教義、理事、因果等，重重重重無盡無盡之德。而真言師不窮始末，輒抑深經，誠可浩歎。」（《持松大師全集》第五冊，頁 2387-2388）。此說明了真言宗之三業支分，也只不過是華嚴之一門而已，更何況其所表亦是有盡的。

⁴⁰ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2389-2390。

真言密宗則強調三業支分、十支分等。若論支分，華嚴則亦有之。⁴¹且持松法師認為「真言十支分，皆是入法界宗前方便門。」⁴²

(二) 陀羅尼法

陀羅尼(darani)，乃指總持之意思。若就陀羅尼而言，華嚴以十種陀羅尼表之，以顯其無盡；真言密宗則強調真言，以字輪陀羅尼表之，如《賢密教衡》云：

若華嚴一乘陀羅尼，則有十種，以顯無盡，謂：聞持陀羅尼，持法不忘故；修行陀羅尼，如實巧觀一切法故；……。又〈法界品〉善財參慈行童女，得普門陀羅尼，百萬阿僧祇陀羅尼門，皆悉觀前。又守護一切城夜神，得十種大威德陀羅尼輪，以十千陀羅尼輪為首屬，此即顯無盡也。又真言教法，寄字表義，首重字門。⁴³

又如《賢密教衡》云：

如善財第五參彌加長者，分別字輪，究萬類音，悟總持法，得妙音陀羅尼法門。又衆藝童子，四十二悉曇，初一阿字，具曼荼羅四十二位，乃至第四十二荼字，亦具四十二位。舉一位，收一切位，即入重重。真言家之所謂字輪旋陀羅尼，以一字攝一切字，一切字全是一字之義，充量發揮，不越於此。故清涼《疏》亦曾引彼《大日經》等，以證其義。是知華嚴總持，用極一乘；真言總持，通一及三。⁴⁴

此列舉了〈法界品〉善財參慈行童女等善知識，以顯示無盡之陀羅尼。縱使就字輪旋陀羅尼來說，華嚴亦是無量無邊，且以一字攝一切字，一切字全是一字。而真言宗之所說的字輪，充其量所發揮，亦不超越於此。因此得知，華嚴之總持，乃一乘

⁴¹ 如《賢密教衡》「若華嚴則直為上機，不存方便，隨在一處，皆可作大佛事；隨在一言，皆可具顯無窮。語其支分，則非不有。如十地云：受職時，諸佛以智水灌是菩薩頂。此所謂心灌頂，不更假外儀。蓋即一微塵內，支分無窮；一毛端上，三密常圓。如慈行童女告善財言：善男子，此時般若波羅蜜普莊嚴門，我於三十六恆河沙佛所求得此法，彼諸如來各以異門，令我入此般若波羅蜜普莊嚴門，一佛所演，餘不重說。此乃總攝三十六恆之別，歸於普門。則一嚴一切嚴，故名普嚴。又真言十支分，皆是入法界宗前方便門，故此支分即屬華嚴。若夫既入此門，更無可入異門方便，存之何為？若別立方便，則何能攝他方便為我所有？彼既屬我，安得云深而異於我耶？若惟執有相之有相，而昧其無相之無相，豈特非華嚴之器，而亦非真言之旨。」(《持松大師全集》第五冊，頁 2390)。此說明了真言之十支分，皆是入法界宗之方便門，若執取有相之相，不僅非華嚴之器，且違背真言之旨。

⁴² 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2390。

⁴³ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2389。

⁴⁴ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2389。

之極致；真言之總持，則在於一乘及三乘。由於真言密宗強調「相」，因此易於執取事相，如《賢密教衡》云：

若惟執有相之有相，而昧其無相之無相，豈特非華嚴之器，而亦非真言之旨。認鷄作鳳，執鎗為金，見道無門，尚何期於悉地者哉？況真言總持，四種之中，屬於第三，雖云攝餘功強，亦不可將總持之名，獨冠真言一宗，而云他人爭盜醍醐。縱使醍醐非他所有，而華嚴立十種陀羅尼，由此有不可說不可說世界海微塵數陀羅尼。醍醐之上，更有不可思議之醍醐，不可比對之醍醐，而又不可限量之醍醐。真言總持，且慢誇張，掩耳之智，至此亦當自受矣！⁴⁵

（三）成佛時節

就成佛時節因緣來說，華嚴論一念成佛，真言密宗談即身成佛。⁴⁶持松引用智儼《華嚴一乘十玄門》說明一念成佛，如《賢密教衡》云：

今略辨一二，令識淺深，若欲廣明異趣，更尋章疏。若小乘說因果者，即轉因以成果，因滅始果成。若據大乘因果，亦得同時，而不彰其無盡，如似舍緣以成舍，因果同時成而不成餘物，以因有親疎故，所以成有盡。若通宗明因果者，舉疎緣以入親，是故如舍成時，一切法皆一時成。⁴⁷

又云：

夫地位圓融，因果交澈，念念果成，塵塵行滿，成佛妙義，孰有過於此哉！真言師縱欲矯抑，誰其信受？⁴⁸

此顯示了華嚴之成佛因果，乃是一成一切成的因果關係，且不同於小乘、大乘。而真言宗所論的即身成佛，則需經歷三漸次超三阿僧祇劫，如《賢密教衡》云：

⁴⁵ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2390。

⁴⁶ 空海法師《即身成佛義》「問曰：諸經論中，皆說三祇成佛，今建立即身成佛義，有和憑據？答：秘密藏中，如來如是說。問：彼經說云何？答：《金剛頂經》說，修此三昧者，現證佛菩提。……」（CBETA, T77, no. 2428, p. 381, b19-22）。

⁴⁷ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2391。

另，參考智儼《華嚴一乘十玄門》卷 1：「若小乘說因果者。即轉因以成果。因滅始果成。若據大乘因果亦得同時。而不彰其無盡。如似舍緣以成舍。因果同時成而不成餘物。以因有親疎故。所以成有盡。若通宗明因果者。舉疎緣以入親。是故如舍成時。一切法皆一時成。若有一法不成者。此舍亦不成。如似初步若到一切步皆到。若有一步非到者一切步皆非到。故經云。雖成等正覺不捨初發心。」（CBETA, T45, no. 1868, p. 516, a2-10）。

⁴⁸ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2391。

又真言宗明即身成佛，猶須分三漸次超三祇劫，謂初以聚沫、浮泡、陽燄、芭蕉、幻事等五喻，觀無性生，離百六十心一重麤妄執，即超第一阿僧祇劫，復以幻、燄、影、響、旋火輪、乾闥婆城六喻，觀不可得空，復越百六十心等一重細妄執，即超第二阿僧祇劫。復以幻、燄、夢、影、乾闥婆城、谷響、水月、浮泡、空花、旋火輪等十喻，觀不思議空，越百六十心一重極細妄執，即超三阿僧祇劫，得十六大菩薩生，一生成佛。此則無華嚴一障一切障，一斷一切斷，一位一切位，一行一切行，一修一切修，乃至一成一切成之義。就義判之，真言明一生成佛，尚屬三乘分齊，所謂分用緣起，而明三僧劫也。⁴⁹

此說明真言密教以三漸次而超三阿僧祇劫論即身成佛，⁵⁰亦即於第一阿僧祇劫，觀無性生，離百六十心一重麤妄執。於第二阿僧祇劫，觀不可得空（如幻、燄、影、響、旋火輪、乾闥婆城等不可得空），超越百六十心等一重細妄執。於第三阿僧祇劫，觀不思議空（如幻、燄、夢、影、乾闥婆城、谷響、水月、浮泡、空花、旋火輪等不思議空），而超越百六十心一重極細妄執，得十六大菩薩生，因而一生成佛。如下圖所示：

⁴⁹ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2392-2393。

⁵⁰ 此分三漸次超三阿僧祇劫，如《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1〈入真言門住心品 1〉：「祕密主一二三四五再數。凡百六十心。越世間三妄執。出世間心生。謂如是解唯蘊無我。根境界淹留修行。拔業煩惱株机。無明種子生十二因緣。離建立宗等。如是湛寂。一切外道所不能知。先佛宣說。離一切過。祕密主彼出世間心住蘊中。有如是慧隨生。若於蘊等發起離著。當觀察聚沫浮泡芭蕉陽焰幻等。而得解脫。謂蘊處界。能執所執。皆離法性。如是證寂然界。是名出世間心。祕密主。彼離違順八心相續。業煩惱網。是超越一劫瑜祇行。復次祕密主。大乘行。發無緣乘心。法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城祕密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。祕密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行。……」（CBETA, T18, no. 848, p. 3, a28-b15）。

如一行《大毘盧遮那成佛經疏》卷 2〈入真言門住心品 1〉：「經云。祕密主。一二三四五再數。凡百六十心。越世間三妄執。出世間心生。乃至四分之一。度於信解者。亦是答諸心想及心殊異也。由有無明故。生五根本煩惱心。謂貪嗔癡慢疑。所以不說五見者。以屬見煩惱多在六十心中也。此五根本煩惱。初再數為十。第二再數成二十。第三再數成四十。第四再數成八十。第五再數成一百六十心。故云一二三四五再數成百六十心也。」（CBETA, T39, no. 1796, p. 600, b22-c2）。

又如《大日經劫心義章》卷 1：「妄執有三調麤細極細此三妄執依五根本煩惱初分成十枝第二再分成二十種乃至第五分成一百六十隨煩惱數若依於此經發菩提心脩密言行初以聚沫浮泡陽燄芭蕉幻事等五種譬喻觀無性空離百六十心一重麤妄執即超一阿僧祇劫復以幻陽燄影響旋火輪乾闥婆城六喻觀不可得空復越百六十心等一重細妄執即超二阿僧祇劫復以幻陽焰夢影乾城響水月浮泡虛空華旋火輪等十喻觀不思議空越百六十心一重極細妄執即超三僧祇劫行者若一生度此三妄執即一生成佛」（CBETA, D19, no. 8864, p. 44, b4-p. 45, a7）。

如《大日經劫心義章》卷 1：「無畏三藏曰越世間三妄執出世間心生者若以淨菩提心為出世間心即是超越三劫瑜祇行梵云劫跛有二義一者時分二者妄執若依常途解釋度三阿僧祇劫得成正覺若祕密釋超一劫瑜祇行即是度百六十心等一重麤妄執名一阿僧祇劫超二劫瑜祇行又度百六十心等一重細妄執名二阿僧祇劫真言門行者復越一劫度百六十心等一重極細妄執得至佛慧初心故云三阿僧祇劫成佛也若一生度此三妄執即一生成佛何論時分耶此中佛慧初心者謂淨菩提心淨菩提心者即初地也。」（CBETA, D19, no. 8864, p. 9, a5-p. 10, a1）。

三漸次		超三祇劫
1.	以五喻觀無性生	離百六十心一重麤妄執，超第一阿僧祇劫
2.	以六喻觀不可得空	越百六十心一重細妄執，超第二阿僧祇劫
3.	以十喻觀不思議空	越百六十心一重極細妄執，超三阿僧祇劫

此中，真言密教的三漸次而超三阿僧祇劫中，並無華嚴所說的一成一切成之義，乃至亦無一障一切障、一斷一切斷、一位一切位、一行一切行、一修一切修等之義。再者，真言密教將理、智二分，如《賢密教衡》云：

今真言師既分理、智為二，無怪乎執心如月輪以為究竟也。蓋佛令觀月輪者，以初心行人，攀緣難息，存此方便，心有所繫，使觀智易生，豈即以筏喻為真哉！設使此心真同月輪，此月輪者，為有內外？為無內外？有內外者，不得名心；無內外者，焉稱為輪。《大日經》明謂心不在內，不在外及兩中間。心不可得，豈真有如月輪之物可得哉！⁵¹

由於真言密宗因將理、智二分，如此一來，則易產生執取事相，不知施設觀月輪，乃是為初心行人之方便，令其心有所繫，使觀智易生。若知心既不可得，豈有月輪可執取之。此外，乃至成佛因果、因分果分等，莫不如此，非於因分外而有果分可得，亦非有其果分可說，不再贅述。⁵²

（四）說法教主

若從說法教主來說，華嚴以十身無礙論之，亦即佛乃是一無礙法界身雲。而真言宗則以三身論之，認為顯教是屬應化身說法，真言乃是法身佛說法。真言宗此之論點，亦屬不當，況且真言宗所述之三身，卻是彼此不融的，如《賢密教衡》云：

夫惟密宗之唱，真、應不同，三身隔絕，致使後人新古分義，於法身中復執本地身與加持身，爭鬪刀兵，涉訟法庭，幾釀成基督教新舊分派之慘禍，以其糾紛不息。⁵³

⁵¹ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2392。

⁵² 參見《賢密教衡》之「第六、衡因佛果佛」及「第七、衡因分果分」的論述（《持松大師全集》第五冊，頁 2394-2398）。如《賢密教衡》「真言師誤認果分可說，故執因佛之外，更有果佛可成，豈非大謬。」（《持松大師全集》第五冊，頁 2396）及云「彼意蓋以說自證故，即為果分可說，此正不解果分分齊。」（《持松大師全集》第五冊，頁 2396）。又云「今言果海，約證相應，可寄言詮，皆名因分，因則可修可說，果則亡修離言。今三密門，既帶言說，並屬因分，非謂言果便屬果分。若強執此為究竟之果，則違諸佛聖教，背諸祖章疏，非是佛法中人。」（《持松大師全集》第五冊，頁 2398）。又云「今真言師敢叛經疏，立果分可說。吁！吾復何言？」（《持松大師全集》第五冊，頁 2398）等等。

⁵³ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2393。

此說明了由於真言宗所述三身彼此不融，而引發了種種爭論，如同水火。若依華嚴來看，諸佛身乃是彼此相融無礙的，如《賢密教衡》云：

圓通無礙，謂此佛身，即理即事，即一即多，即依即正，即入即法，即此即彼，即情即非情，即深即廣，即因即果，即三身即十身，同一無礙法界身雲。以此身雲遍前時處，常說華嚴。⁵⁴

於此中，持松法師對佛身之詮釋，基本上，引用法藏《華嚴經旨歸》來論述之，以顯示華嚴所論述之諸佛身，乃是彼此相融無礙的，不僅三身彼此無礙，乃至十身亦如此，且三身即十身，遍一切處、一切時而恆常演說華嚴。⁵⁵因此，可知若從說法教主來說，華嚴則非如真言密宗所說的屬應化身說法。

（五）約緣起論

若就緣起而論，華嚴與真言密教亦有所別，持松法師對此以法界緣起與六大緣起來加以簡別之，真言宗之六大緣起，以六大為能生，諸法為所生，其能、所既對立，則非平等；既非平等，何能無礙。法界宗（華嚴宗）一多無礙容持，如梵網該羅、帝珠交涉，圓融自在，無盡難思緣起重重，如《賢密教衡》云：

今真言宗既言六大為能生，諸法為所生，能、所既分，則非平等。既非平等，焉能無礙。法界宗總收法界為一緣起，欲多即多，欲一皆一，一多攝入，無礙容持，如梵網該羅、帝珠交涉，圓融自在，無盡難思，故緣起重重。⁵⁶

又云：

復恐人之謂為襲取也，故極說華嚴之法界緣起為真如緣起之分齊，而密宗則為事事無礙之六大緣起，藉以掩其因襲之跡，盜鈴掩耳，諱莫如深，亦一孔之智而已，烏[焉]能望其道之遠被哉！⁵⁷

⁵⁴ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2394。

⁵⁵ 如《華嚴經旨歸》卷 1：「圓通無礙者，謂此佛身，則理即事，則一即多，則依即正，則人即法，則此即彼，則情即非情，即深即淺，即廣即狹，即因即果，則三身即十身。同一無礙自在法界，難可稱說。如來以自在身雲，於前時處，常說華嚴，無休無息。」（CBETA, T45, no. 1871, p. 591, c2-8）。

⁵⁶ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2400。

⁵⁷ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2402。

又如《真言宗專號·六大緣起考》，《持松大師全集》第三冊，頁 1213-1216。

此中，以真言宗、法界宗（華嚴宗）作一對比，說明真言宗之六大緣起，乃是能生、所生對立的；能、所既是對立，則非平等；既非平等，何能無礙。華嚴宗所論述之法界緣起，乃是一多無礙，相即相入，如帝網珠交涉，圓融自在無盡緣起。然而真言密宗卻盜取華嚴事事無礙，而將華嚴法界緣起貶為只是真如緣起，⁵⁸以此分判華嚴不如密宗六大緣起之事事無礙，藉此以掩飾其因襲之跡，盜鈴掩耳。

如上所述（託事險法、陀羅尼、成佛、教主、因果等），在在顯示華嚴殊勝於真言密宗之處。如下圖表所示：

	華嚴	真言	備註
興辨之由	別圓	同圓	持松認為空海判顯教淺略，密教深秘，不能成立。
顯密名義	深	具淺深，其深亦有盡	
五味五藏	一乘陀羅尼	通三乘、一乘	
成佛遲速	一念成佛	即身成佛	
說法教主	十身無礙	三身對立，彼此不融	
因佛果佛	果分不可說	果分可說	
因分果分	因果不二	因外之果	
緣起差別	法界緣起 (一多無礙) [無礙法界]	六大緣起 (六大為能生，諸法為所生) [亦有為亦為法界]	真言宗能、所對立。
所依聖教： 1.教主成佛 2.說經處 3.眾會數量 4.半佛集會 5.所被根機	1.十身無礙 2.十處無盡 3.數量無盡 4.主伴圓融 5.法身大土	1.三身隔絕 2.色究竟天 3.數量有盡 4.主伴不具 5.劣慧眾生	持松法師於此，舉五點論之，以顯示華嚴、真言宗之差別。 ⁵⁹
所立教門	別教一乘之圓	同教一乘之圓	此就判教而論

⁵⁸ 持松法師對於法界緣起與真如緣起，則進一步加以簡別之，如《密教通關》「若大乘性宗，則依無明為緣熏習真如心體，忽然而起萬有差別，所謂如來藏隨緣成一切法，而如來藏自體不變，故名『如來藏緣起』。其所現之相亦會歸真如，故又名『真如緣起』。如《楞嚴經》云：一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心。又云：五陰、六入皆如來藏，非因緣，非自然性也。若一乘圓教則一切色心諸法具六相十玄之妙，即有為、無為諸法無單獨存立者。說一法即成一切法，以彼一切法為緣而起此一法；而彼一切法，若少此一法為緣，亦不得起，即萬有各各皆緣於萬有而起，所謂「法界緣起」是也。」（《持松大師全集》第三冊，頁 1090）。此說明了法界緣起與真如緣起之差別所在，真如緣起以無明為所緣，而法界緣起則以一切法為所緣。

⁵⁹ 真言宗又可細分為：大日經、金剛頂經。

再者，持松法師認為以顯、密作分判，並不適合用在華嚴，如《賢密教衡》云：

蓋顯密之名，只可立於華嚴之外，而不能判定華嚴為顯為密也。夫大法界宗，森羅海印，吞納衆經。清涼所謂：千門潛注，與衆典為洪源；萬德交歸，攝羣經為眷屬。將對誰云顯？對誰云密哉？⁶⁰

又如《賢密教衡》云：

第十、衡所立教門者 真言師橫約顯密，豎約十心，統判一代聖教。其顯密乃是化法之儀式不同，不應以之定教權實。如前已說。今以顯密既不能立，其十住心，亦不能立。⁶¹

此說明了不宜以顯密來分判華嚴，因為華嚴大法界宗不屬於顯密所攝。因此，空海法師以顯密作為判教，是不能成立的，乃至其所立之十住心教，亦不能成立。

總之，真言密教乃屬於同教一乘，藉由種種善巧方便之引導眾生，而入華嚴法界，如《賢密教衡》云：

……直至見法界大曼荼羅中，一一本尊，皆是法界標幟，一遍一切，一切遍一等，即是方便為究竟，即是如來最極三密。得此最極三密，方入華嚴性海之域。⁶²

四、結語

從上述之探討中，持松法師對「華嚴·密」之分判，可說是攝密入華嚴，並非如空海法師或其他學者所說攝華嚴入密。而真言密教所扮演之角色，乃是攝三乘歸一乘，入華嚴一乘法界。雖然持松法師後來於《密教通關》中，對真言密教大加讚美，但此是從方便上來說。⁶³藉由真言密教種種善巧方便之引導，進入華嚴法界，

⁶⁰ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2388。

⁶¹ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2407。

⁶² 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2389。

⁶³ 如《密教通關》云：「今人對佛教之總體，果能泯除宗派拘墟之見，而一探乎真言之教義者，莫不歎其雄大崇偉，無出其右；而統攝賅含，又無與比其肩也。彼諸部小乘，勿論矣。即如橫超界外之淨土，其行法之簡捷，可謂最宜於忍土，其化機之普潤，可謂深契於末俗，然自秘密曼荼羅觀之，但毗盧妙觀察智所現之用而已。若以密法修之，仍屬密教之一部。若以顯教行之，則如今之念佛法門持名唱號，烏能與真言并流而競注耶？又若教外別傳之禪宗，其圓悟之豪爽，可謂嚴肅逼人，其頓證之敏活，可謂威稜蓋世。直指向上，如千日之射眼；單提正令，似利刃之削泥。矜誇五葉，睥

並非如真言師自稱自誇的密深，且持松對真言師似是而非之論點亦加以評破之，如《賢密教衡》云：

今真言師將經中心相相續之文，牽強穿鑿，但逢淺言，皆推他教，凡有深義，即是己宗，枝葉徒糝，本源日昧，別趾適履，終取自敗。⁶⁴

此在在顯示真言宗之牽強穿鑿，往往將「淺」推為他宗，而將「深」占為己有。依持松法師之看法，空海法師之判教，基本上，不能成立。

從本論文之探討，可得知持松法師深感於華嚴別教一乘門檻極高，若非上上根機者，難入其門，因而以其悲憫心畢生弘揚真言密宗，藉由此方便引攝眾生入華嚴法界。

參考文獻

(一) 佛典

《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278)。

《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279)。

《大毘盧遮那成佛神變加持經》(CBETA, T18, no. 848)。

《金剛頂經》(CBETA, T18, no. 865)。

一行《大毘盧遮那成佛經疏》(CBETA, T39, no. 1796)。

澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736)。

智儼《華嚴一乘十玄門》(CBETA, T45, no. 1868)。

智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》(CBETA, T45, no. 1870)。

法藏《華嚴經旨歸》(CBETA, T45, no. 1871)。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》(CBETA, T45, no. 1866)。

空海《十住心論》(CBETA, T77, no.2425)。

睨諸宗。而方諸秘密三摩地之網羅事理，含裹六大，洋洋乎！若天潮之瀉于銀河。赫赫焉！猶眾寶之列于王宮。則回顧禪宗，不免有偏枯岑寂之感矣！至於其他之性相角立、空有乖競者，更無由窺法界之玄都、睹金剛之心殿也。若論現行各宗之中，其能與真言相表裡者，唯華嚴足以當之。然彌勒樓閣，諸大士輩固彈指可入，彼退席之徒，不得其鎖鑰，則扃關難剖，有不馳走怖畏、望洋興嗟者哉！由是觀之，則真言宗之方便多門，雖華嚴猶當讓之；而華嚴事事無礙之旨，真言實為之啟鍵之寶鑰矣。」(《密教通關·總序》，《持松大師全集》第三冊，頁 1046)。又如《賢密教衡》云：「若華嚴明事事無礙，於一華葉，或一微塵，具足十玄六相教義、人法等無盡法門，在真言宗，為必須對治之法，而在華嚴，皆成德相，廣如章疏等明。」(《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2407)。

⁶⁴ 《賢密教衡》，《持松大師全集》第五冊，頁 2409。《密宗思想論集·密宗專集之三》，頁 75。

空海《秘藏寶鑰》(CBETA, T77, no.2426)。

空海《辨顯密二教論》(CBETA, T77, no.2427)。

空海《即深成佛論》(CBETA, T77, no.2428)。

《華嚴融會一乘義章明宗記》(CBETA, X58, no. 985 // Z 2:8 // R103)。

憨山德清《楞嚴經通議》(CBETA, X12, no. 279 // Z 1:19 // R19)。

灌頂續法集錄《賢首五教儀》(CBETA, X58, no. 1024// Z 2:9, // R104)。

(二) 專書期刊

持松,《密教通關》,楊毓華主編《持松大師全集》第三冊,震曜出版社,2013。

持松,《賢密教衡》,楊毓華主編《持松大師全集》第五冊,震曜出版社,2013。

持松,《賢密教衡釋惑》,楊毓華主編《持松大師全集》第五冊,震曜出版社,2013。

持松,《真言宗專號·六大緣起考》,楊毓華主編《持松大師全集》第三冊,震曜出版社,2013。

持松,《密宗大意》,楊毓華主編《持松大師全集》第三冊,震曜出版社,2013。

持松,《華嚴宗教義始末記》,楊毓華、林光明編校,震曜出版社,2016。

張曼濤主編,現代佛教學術叢刊(73):《密宗思想論集·密宗專集之三》,1979,臺北:大乘文化出版社)。

法音法師〈芻論密林持松法師的圓教一乘判釋——特別關注《密教通關》中所說的華嚴圓教之位相〉,慧云主編《華嚴學研究》第一輯,北京·宗教文化出版社,2017.07。

林光明〈持松法師對近代華嚴中興的貢獻〉,2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集下冊,頁 517-538, <https://www.huayencollege.org/index.php/huayen-centre/huayen-seminar/paper-single>

張興,〈持松法師與賢密教衡〉,慧云主編《華嚴學研究》第三輯,北京·宗教文化出版社,2018)。

陳英善〈大華嚴與妙法華的對話—華嚴海之「大」與法華橋之「妙」〉,2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集, p.1-33。

陳英善《華嚴與諸宗之對話》,台北·法鼓文化,2020。

陳英善〈聽見華嚴——從悉曇字顯華嚴一乘緣起〉,2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集, p.217-234, 2019。 <https://www.huayencollege.org/files/paper/%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%B0%88%E5%AE%97%E5%9C%8B%E9%9A%9B%E5%AD%B8%E8%A1%93%E7%A0%94%E8%A8%8E%E6%9C%83%E8%AB%96%E6%96%87%E9%9B%86>

華嚴思想中的「一」與「多」

中國計量大學人文學院 教授
邱高興

摘 要

本文從生佛不異、理事相即、時空視角、行證相攝、數量關係、光影無礙等六個角度，討論了華嚴宗人對「一」、「多」關係的闡述，並由此來揭示與探討華嚴思想的圓融內涵與精神價值。

關鍵詞：華嚴宗、一與多、理與事、圓融

「一」、「多」問題所涉範圍頗廣，從數量、性質，再到本體，皆是哲學史上的重要提法與概念，中西哲人不乏論及。

中國古代哲學尚「一」。《道德經》說：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；穀得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。」這個一乃是道，老子認為從自然萬物到人類社會，莫不依託於此道。作為道，從宇宙之一，從一衍生出多，從統一性過度到了多樣性。所以說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」從後世解讀看，道生萬物，從一至多，是有一個層次。現有混沌的統一性，逐漸呈現分陰分陽的二分。古希臘哲學對一多關係也有很多闡述，如柏拉圖曾談到過三種類型的一多關係：第一、一與兩（對立與統一）：「一個事物是一，同時包含了許多相反的性質。如蘇格拉底是一個，他既大又小，既重又輕，諸如此類」。第二、整體和部分：如蘇格拉底和他的各個肢體，蘇格拉底的肢體是多，而蘇格拉底是一個。第三、理念與分有：理念（一）與可感事物（多）的關係。¹

關於古代印度哲學對一多關係的論述，姚衛群教授總結了五種類型：

第一種觀念強調唯有「一」實在，「多」是人們對本來為「一」的事物的不正確或虛幻的認識。這種觀念主要存在於奧義書及吠檀多派中的主流思想中。

第二種觀念認為「多」並不具有實在性，「一」也不具實在性。這主要是大乘佛教中的觀念。大乘佛教主張徹底的「空」觀念，認為一切事物都是緣起的，各種現象均無自性，與之相關的概念也都不具有絕對的真理性。

第三種觀念認為「一」與「多」都實在。「多」是由眾多的「一」構成的，這眾多的「一」之間有差別。「一」無論是單獨存在還是作為「多」的組成部分都是實在的。持這種觀念的主要是婆羅門教哲學中的勝論派、佛教說一切有部的部分分支、耆那教等。這些派別基本上不主張僅有一個唯一實在的實體，而是認為事物由部分組成，或主張事物由多種成分積聚而成，無論是構成整體的部分還是整體自身都是實在的。

第四種觀念否定唯一的「一」，肯定各種現象之「多」。這主要是順世論哲學中顯示的「一」與「多」的觀念。順世論否定婆羅門教等宗教派別中的「梵」或造世神等根本因的思想，認為事物是由若干種物質要素構成的。各種物質要素及其組合物都是實在的。

¹ 參見朱清華：〈柏拉圖的「一」與「多」〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》，2018年第4期。

第五種觀念認為「一」是實在的，「多」也不能說是虛假的。但「一」的真實性要高於「多」。這主要是吠檀多派中的「限定不二論」和「二元論」的觀念。²

佛教對於一與多關係的討論也有很多，特別在華嚴的思想體系中，對一與多的討論更加集中和深入。

一、《華嚴經》中的「一」、「多」之說

作為華嚴思想的源頭和重要載體，《華嚴經》是後世華嚴宗人探討一多關係的根據。《華嚴經》中有多處提到了一多關係。《華嚴經·十住品》在談到第七「不退住」時，認為菩薩應勤修十種法，其中兩種就是「一即多」、「多即一」。晉譯《華嚴經》中翻譯如下：

諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：知一即是多，多即是一，隨味知義，隨義知味，知非有是有，知有是非有，知非相是相，知相是非相，知非性是性，知性是非性。何以故？欲於一切法方便具足故，有所聞法，即自開解，不由他悟。³

隨後的偈頌中又說：「若一即多多即一，義味寂滅悉平等，遠離一異顛倒相，是名菩薩不退住。」對上述的含義又進行了概括。

唐譯中這段話漢譯如下：

佛子！此菩薩應勸學十種廣大法。何者為十？所謂：說一即多、說多即一、文隨於義、義隨於文、非有即有、有即非有、無相即相、相即無相、無性即性、性即無性。何以故？欲令增進，於一切法善能出離；有所聞法，即自開解，不由他教故。⁴

對比兩處的翻譯，新譯中將「知」改成了「說」，「味」改成了「文」，意思更加清楚明瞭。八十卷本偈頌的翻譯大同小異：「一即是多多即一，文隨於義義隨文，如是一切展轉成，此不退人應為說。」

類似的一多之說在《華嚴經》各品中也有多處提及，雖然表述略有差異，但其闡述的一與多的義理則基本一致。

² 姚衛群：〈印度古代哲學中的一與多〉，《海南大學學報（人文社科版）》，2011年第2期。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷8〈11 菩薩十住品〉，(CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 446a5)。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷16〈15 十住品〉，(CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 85a27)。

如〈現相品〉有多處提到類似說法：「如來安坐菩提座，一毛示現多剎海，一一毛現悉亦然，如是普周於法界。」又云：「一切剎土微塵數，常現身雲悉充滿，普為眾生放大光，各雨法雨稱其心。」又云：「一一塵中無量身，復現種種莊嚴剎，一念歿生普令見，獲無礙意莊嚴者。」又云：「一切諸佛土，一一諸菩薩，普入於佛身，無邊亦無量。」又法界普明慧菩薩偈云：「佛剎微塵數，如是諸剎土，能於一念中，一一塵中現。」又云：「如來一一毛孔中，一切剎塵諸佛坐，菩薩眾會共圍繞，演說普賢之勝行」。

如〈成就品〉說：「一一塵中難思剎，隨眾生心普現前，一切剎海靡不周，如是方便無差別。」又說：「一毛孔內難思剎，等微塵數種種住，一一皆有遍照尊，在眾會中宣妙法。」又說：「一切剎土入我身，所住諸佛亦復然。汝應觀我諸毛孔，我今示汝佛境界。」

如〈回向品〉云：一毛孔中悉明見，不思議數無量佛。一切毛孔皆如是，普禮一切世間燈。

如〈僧祇品〉云：於一微細毛端處，有不可說諸普賢。如一毛端一切爾，如是乃至遍法界。又云：於一微細毛孔中，不可說剎次第入，毛孔能受彼諸剎，諸剎不能遍毛孔。又云：一微塵中悉能有，不可言說蓮華界，一一蓮華世界中，賢首如來不可說。

二、華嚴宗人對「一」、「多」關係的論述

華嚴宗人基於《華嚴經》的相關表述，進一步對一多關係從不同進行解讀。

（一）生佛不異視野下的一多關係：「一成一切成」

〈如來現相品〉中說：「佛子！如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃，皆同一性。」⁵

澄觀在注解這段文字以「一成一切成，不見生佛有異」來做概括，並認為此即是因果交徹。其中又有兩層含義：

第一、明生、佛不二，即「一成一切成」。也就是經文中「如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺」這句話，此句話和《淨名》中「一切眾生即菩提相」是一致的。既然眾生皆具有菩提之性，自然無所不成。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，(CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 275a20)。

第二、明能所不二，即經文中「皆同一性」。同一即不二，和《淨名》「不二是菩提，離意法故」相同。「意」即是「能」，「法」即是「所」，離意法即能所不二，「良以心、境同一性故」。

展開來說，「一成一切成」可分成四門：

從性的角度看，即一真法界。此一真法界即是佛體。可用四句話闡釋：

一是從佛的角度看，法性身無所不至，故經云：「性空即是佛故。」

二是從非佛的角度看，絕言斷慮，消除能所之分，體現的是真性平等的一真法界，所以非佛非眾生故，既無眾生與佛之別，皆為真性之現。

三是從亦佛亦非的角度看，無論何種情形，皆為無自性之法性身的呈現。

四是從雙非的角度，體現的是性與無性雙泯絕故。正如經云：「無中無有二，無二亦復無。三世一切空，是則諸佛見。」

從相的角度看，指「無盡事法」，無盡事法從類別上可分為「情」與「非情」，「情」與「非情」又各有染淨。無明熏真如成染緣起，真如熏無明成淨緣起。染成萬種事相，淨至成佛。因為修淨緣才能斷彼染緣，方得成佛，因此生佛不同。從淨的角度看，

於淨緣中復有因果，因有純雜、果有依正。若約純門，隨一菩薩盡未來際唯修一行，一一皆然；若約雜門，萬行齊修盡未來際。若約因門，盡未來際常是菩薩；若約果門，盡未來際常是如來。經云：「為眾生故，念念新新成正覺。」若雙辯二門，盡未來際修因得果；若約雙非，盡未來際非因非果，便同真性。前之二門，雙具悲智，雙融心境。⁶

淨緣又有因之純雜與果之依正的區別。就純而言，純一無二，一菩薩窮盡未來只修一行；就雜而言，則是萬行並修。因果交徹，修因得果，同一真性。因果並舉同樣是同具悲智，消融心境之法。由此推論，從因果的角度看，生佛同樣不即不離。

從性相交徹的角度看，

⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c8)。

有四門：一以性隨相，同第二門。二會相歸性，同第一門。三雙存無礙，具上二門。依此則悲智雙運、性相齊驅，寂照雙流，成大自在。四互奪雙亡，則性相俱絕，沒同果海，無成不成。⁷

從以性融相的角度看，

相雖萬差，無不即性，性德包含全在相中。以性融相，相如於性，令上諸門皆無障礙，因果交徹純雜相融，事事相參重重無盡。⁸

按澄觀的理解，上述四門各有側重，性門的四句中，關鍵是即佛之意，其他三句都可歸於此句。相門中，不談非情，單說有情，從一成一切成的角度，就是淨而非染，果而非因。交徹一門，「佛則性相雙融，生則會相歸性」。唯有第四門性融門極為特殊，所謂性融，一是淨性融染性；二是一性融多性。這一門是成佛門，「以性融相，一成一切成」，生佛同成，是華嚴圓融之意的獨特體現。

澄觀還從五教的角度比較了圓教與其他四教在此問題上重心的不同。頓教多同約性四門，終教即同性相交徹，始教有二：一者幻有即空，同會相歸性，但唯心現，多同第二。小乘人天皆同相門。

澄觀進一步還討論在「一成一切成」說法前提下，如何看待情與非情成佛問題。

由此有云無情成佛，是約性相相融，以情之性融無情相、以無情相隨性融同有情之性，故說無情有成佛義。若以無情不成佛義融情之相，亦得說言諸眾生不成佛也。以成與不成情與無情無二性故、法界無限故、佛體普周故、色空無二故、法無定性故、十身圓融故、緣起相由故、生界無盡故、因果周遍故、遠離斷常故、萬法虛融故，故說一成一切成也，非謂無情亦有覺性，同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見。⁹

有人根據性融相的說法，主張以有情之性來融合無情之相，以無情之相隨順真性融同有情之性，得出無情有成佛之義的說法。澄觀不認可這種說法，他舉例說，如果上面的邏輯能夠成立，那麼如果以無情不成佛之義來融合有情之相，也可以得出眾生不成佛之義。澄觀認為，性相相融主要要說明的是性與相為同一性，

⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c16-17)。

⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c21-24)。

⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 628a11)。

說明一成一切成的生佛不異性。不能夠據此認為無情也有覺悟性，和有情一樣也能成佛。如果無情也能成佛，情與無情就失去了邊際，混為一談，成了萬物有靈的邪見了。

（二）理事關係視角的一多關係：一多緣起無邊，千差涉入無礙

事事無礙是華嚴宗圓融哲學的核心概念。事事無礙得以成立，在於以理融事。以理融事之前，尚有依理成事，即理隨事變。理為一，事為多，一多互為緣起，成就事理無礙。由事理無礙，方得成就事事無礙。

明事事無礙法界，為經旨趣，義分齊中當廣分別。今但略明，亦分為二：初一對明無礙所由，所以事事不同而得無礙者，以理融事故。於中初句明依理成事，故一與多互為緣起。此猶是事理無礙，躡前起後，故舉之耳。由事理無礙，方得事事無礙。若事不即理，事非理成，則互相礙。今由即理，故得無礙。下句以理融事，故云事得理融，則千差涉入而無礙。此正辨事事無礙所以。由上事攬理成，則無事非理，故以理融事。理既融通，事亦隨爾，故得千差涉入而無礙。由即事故，故有千差；為理融故，重重涉入。即當十玄所以之中理性融通門也。¹⁰

（三）時空視角下的一多關係：一處即一切處，一時即一切時

十世，即以佛教中通常所說的過去、現在、未來三世為基礎，進一步提出在這三世中每一世又包含過去、現在、未來三世，合在一起構成九世。此外，九世都在人的一念之中，所以一念就成為時間的總相。所以共有十世。從時空看，過現未各具三世，共成九世。九世之時空從緣而起，其體同是法性，故而能融通自在，一切時入一時（互入），一切時即一時（互即）

若作法性融通釋者，然此九世時無別體，唯依緣起。緣起無性即真法性，理融通故。今時融通無礙自在，略有四重：一相泯俱盡，二相與兩存，三相隨互攝，四相是互即。¹¹

（四）行證視角下的一多關係：一位即攝前後諸位

從行證的角度看，由凡人聖需要經歷不同的階段和等級。大乘佛教中各類經典對此有不同的說法，中國佛教則綜合了諸說，形成了五十二階位修行的說法，

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 9b2)。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 81，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 639b7)。

即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺和妙覺。水野弘元先生認為，「五十二等階位，綜合之說在印度是沒有的，又，階位中最初的十信，以及最後妙覺之前的等覺，是中國所作，其餘四十一項雖然在《華嚴經》中也有，但是那些在印度初期大乘時，本來就已經各別成立，例如十住、十地皆是獨立的階位。」

按照法藏的理解，「六顯位故者，為顯菩薩修行佛因。一道至果具五位故，此亦二種：一次第行布門，謂十信、十解、十行、十回向、十地滿後，方至佛地。從微至著，階位漸次。二圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一位滿皆至佛地。」就是說在《華嚴經》中，菩薩修行可以從次第行布和圓融相攝兩個角度理解。次第行布，即是從初入門直至解脫，步步深入，次第清晰，分成五十二位；圓融相攝，則是各個階位互相容攝，一一階位皆是圓滿之佛位。

澄觀也將行布與圓融之間的關係理解為相與性的關係，也可用一與無量的關係來表達。一即圓融，無量即行布。

一行布門，立位差別故；二圓融門，一位即攝一切位故、一位滿即至佛故。初地云：「一地之中具攝一切諸地功德，信該果海，初發心時便成正覺」等。然此二無礙，以行布是教相施設，圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一，故融通隱隱；一為無量，故涉入重重。¹²

具體而言，第一，一位之內的一即一切。此就一地之中自互相攝，一地攝十地，以一例諸位皆然。第二，五位互攝中的一即一切，即是「信該果海」。所謂「信該果海」，澄觀在另一處說明足輪放光時也有說明。他認為足輪位於佛身的下方，放光代表了信的四種含義：「一自下而上，信最初故；二最卑微故；三為行本故；四信該果海，已滿足故。」五位雖各有不同側重，但若就圓融之意，即是一位滿即全滿，成就一位，就成就了其他四位。第三、初發心便成正覺，代表初攝後，一攝一切。

上來總有三義：一舉一位總攝五十二位、二舉一位攝五位、三舉初攝後。復應有後攝初、初後攝中、中攝初後，一攝一切、一切攝一、一攝一、一切攝一切，如理思之。上云初發心時便成正覺，即是正引經文。¹³

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》卷1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1735, p. 504b19)。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 21b13)。

（五）數量視角下的一多關係：一中十 十中一

智儼在對《光明覺品》中第六目首偈「一能為無量，無量能為一」進行討論時，涉及了一多關係，但僅簡略討論，並未展開。

又此中上下有二文同異：一者一中多，一數中見十故；多中一者，十數中見一故。又一即多者，一數即多而不見一故；多即一者，多數即一而不見多也，此可准之。¹⁴

法藏則對此特別關注，並從同體和異體等多角度做了討論。

1. 同體和異體

一是從「異體」，即因緣共同作用產生結果的角度看，一是十的起點，包含有成為十的要素，所以「一中十」，如果沒有一，就沒有十。反過來說，一也是相對於十存在的，如果沒有十，也就沒有了，所以十是十個一，包含了一，所以說「十中一」。

二是從「同體」，即同體不待緣而自生的角度看，一的自體就包含了十的自體，十是十個一，所以說一中有十。十的自體中包含一的自體，一因十而有，所以說十中有一。進一步，一即十，十即一，因為無論十還是一，都是互緣而生，都是有條件的，故而二者都是性空。法藏說：「一全是多，方名為一；又多全是一，方名為多。」

2. 有力無力

有力，有主導作用；無力，輔助作用，依附於它。一多關係包涵了互相依持前提下的一具多和一容多。

依持義者，一能持多，一有力是故能攝多。多依一故多無力，是故潛入一。此即無有不容多之一，以無不能持故。無有不入一之多，以無不能依一。如多依一持既爾。一依多持亦然，是故亦無不攝一之多。亦無不入多之一，是故由一望多有持有依全力無力故，能攝能入無有障礙，多望於一有依有持無力全力故。能入能攝，亦無有障礙。¹⁵

又包括了互相否定意義上的有體與無體關係：

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1732, p. 27b3)。

¹⁵ 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1733, p. 124b9)。

二互相形奪體無體者。謂多一無性，為本一成多一。舉體即是本一，是則本一為有體，能攝多一。多一無體，融同本一故。無不攝多一之本一，亦無不即本一之多一。如本一有體多一無體。攝即既爾。多一有體本一無體，攝即亦然。是故亦無不攝本一之多一，亦無不即多一之本一。是即本一望多一，有有體無體故。能攝他同己，廢己同他，無有障礙。多一望本一，亦體無體，攝即可知。亦攝不攝，亦即無即。非攝不攝，非即不即，二句無礙。¹⁶

3. 隱藏顯現

諸法或者處在表層、處在活躍狀態，是一種顯現；或者處在隱蔽的、秘密的狀態，是一種隱藏。這種或顯現或隱藏的關係是相對的。當一攝十時，一就是顯，十就是隱；當十攝一時，十就是顯，一就是隱。隱顯因不同的角度觀照而發生變化，但是無論隱顯，諸法共同存在，圓融一體的關係是不變的。法藏以金獅子與金之間的關係比喻說：「若看師子，唯師子無金，即師子顯金隱。若看金，唯金子無師子，即金顯師子隱。若兩處看，俱隱俱顯。隱則秘密，顯則顯著，名秘密隱顯俱成門。」

（六）光影無礙視角中的一多：等虛室之千燈

從一多互為緣起的角度看，一多互相涉入，如同一室內的千燈同照，光光涉入。

第五一多兼容不同門。由一與多互為緣起、力用交徹，故得互相涉入，曰相容。不壞其相，故云不同。如一室內千燈並照，燈隨盞異，一一不同燈隨光遍，光光涉入，常別常入。經云：「一中解無量，無量中解一。了彼互生起，當成無所畏。」此之燈喻，亦可喻於相即。直就光看，不見別相，唯一光故。¹⁷

此種光影譬喻中的一燈千照，千燈相攝的場景，也是華嚴因陀羅網所要呈現的境界。帝釋天宮的寶珠之網珠珠互攝、重重無盡，是一個廣大圓融的無礙空間。

通過上述六個方面探討，我們發現，在華嚴對一與多的不同場景下的論述過程中，雖側重點有所變化，但其呈現的一多相即相入關係，關於圓融無礙的思考，無疑是華嚴思想最具特色的內容。

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1733, p. 124b20)。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 10b9)。

Huayan Buddhism and Nonviolence

Professor of Philosophy and Religion, American University

Jin Y. Park

Abstract

Non-violence, or non-harming, is the first precept and a core teaching of Buddhism. Despite the seeming popularity of the idea, the concept and ways of practicing non-violence have not been clearly developed. Buddhist scriptures and scholarship have not provided clear and efficient responses regarding how to practice nonviolence in the face of rampant real-world violence, which results in the misunderstanding that non-violence is just an empty proposal available only to those who live in peace or those who do not have power or courage to respond to the situation at hand. I believe that the teaching of non-violence has a lot to offer today as a way to move forward in a polarized and increasingly violent society. But without a serious rethinking of the meaning of non-violence and ways to practice it, the teaching will lose its power and be considered only a dream of idealistic and idle people. This paper explores an Huayan approach to non-violence and its viability in contemporary society, drawing materials from the Hwaōm teachings of Ŭisang, the founder of Korean Huayan Buddhism, and the *Huayan jing* and other Huayan thinkers on the idea of the self and others, mutual identity, and the bodhisattva path and considers the meaning of Buddhist practice in our time.

Keywords: Non-violence, violence, individualism, bodhisattva path, mutual identity, the Indra's net

Do not kill living beings is the first precept of Buddhism. Its ramifications in our time have yet to be fully articulated. One of the most common reactions to nonviolence takes it as a nice and sometimes naïve approach to the issues at hand. This reaction argues that the world is full of violence and that responding to the rampant violence with nonviolence is not only impractical, but also self-defeating.

Several thinking gaps can be found in such a train of thought. When people say that nonviolence is a nice idea but isn't practical, their criticism rarely offers an alternative to nonviolence. Is there a better way to deal with a difficult situation? People are typically hesitant in answering this demand. Another response is to resort to violence as an alternative. People propose that violence would do the job, whereas nonviolence would be a weak position that would only allow the problem to escalate. But why and how violence would be more effective than nonviolence is not often articulated. If violence makes it possible to "win" in whatever situation is at hand, how long would that strategy be sustainable? What would happen after violence is used? Can violence simply be replaced with more sustainable methods at a certain point? What would that transition look like? These questions are not asked when people support violence as a way to handle a situation. People's assumptions that violence would be more effective than nonviolence in dealing with an immediate situation is also questionable.

Political scientists Erica Chenoweth and Maria J. Stephan researched the success of violent and nonviolent resistance in the 25 largest resistance campaigns from 1900 to 2006. They found that "nonviolent resistance campaigns were nearly twice as likely to achieve full or partial success as their violent counterparts."¹ One of the reasons for the success of the nonviolent campaigns is that more diverse groups participate in nonviolent movements, making it difficult to isolate the participants from the nonparticipants. The presence of diverse groups also indicates sustainability, since different groups participate in the movement in different forms and at different paces. Different types of participation in nonviolent movements can include altering one's livelihood, diet, or shopping style, boycotting, performing peaceful protests in the streets, and training armed police officers and prison inmates to practice nonviolence.

Despite the success rate of nonviolent movements, people mostly think of nonviolence as impractical. For many, nonviolence might simply mean passivity, like sitting down and letting oneself be killed in a war. And in certain movements, such as the

¹ Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2013), 7.

1960s American Civil Rights Movement, a certain degree of exposure to violence without countering it violently might have been necessary.

In comparison to nonviolent movements, violent ones require certain training, and only certain groups of people can execute them. I assume that not all of those who support the efficiency of violent movements would participate in person in the violent campaigns.

When we envision making changes through nonviolence, we must understand that the practice cannot be local. It indeed requires a whole village. The fundamental Buddhist worldview holds that nothing in the world exists as a separate entity; rather, everything exists through mutual indebtedness. Nonviolent movements can model the idea of mutual interaction, since one person's nonviolent action can have escalating effects on others in the long run.

Another potential misperception in evaluating nonviolence is to limit the meaning of violence to obvious physical violence, such as war, murder, rape, beatings, and so on. Such physical harm is obvious violence. However, the range of violence in our society is far wider than that. The twentieth century French philosopher Jacques Derrida emphasized different layers of violence. The first layer of violence is performed with language, including stereotyping, categorization, and spreading misinformation and fake news, with which we are familiar nowadays. The second level of violence includes unfair social norms, rules, laws, and even moral codes when they are constructed by those who have power in a society and imposed on marginal groups. Social norms exist with an expectation of sustaining a society's shared values; laws are created to protect people from harm and violent actions. However, who are the people protected by the laws and social norms? The violence that American society has been exposed to through systemic racism, police brutality, and the politicization of the Supreme Court all reflects the violence of the legal system. The German thinker Walter Benjamin called this second layer of violence law-making and law-preserving violence in his famed essay "Toward Critique of Violence" (1921). We will come back to Benjamin's discussion shortly.

In the third layer, we have the physical actions we usually take as violence, such as sexual violence, gun violence, police brutality, war, and colonialism.

If we consider violence in this manner, our understanding of nonviolence also takes on a different meaning. This understanding of the nature and shape of violence would provide us with various forms of nonviolence that we can practice in our daily lives.

Another aspect of violence that we need to consider is its relationship to others. Violence is mostly done to others, and it happens when the other is less valued than the one who imposes violence. When a killing occurs, for example, the assumption must be that the object of the killing is less valuable than those who are not the target of violence and the subject who is imposing the violence. The self can use violence on itself in the case of suicide, but the logic still holds that the object of the violence – the self itself – is counted as less valuable than those who are not exposed to violence.

In sum, violence is based on a hierarchical understanding of life. The assumption that runs throughout the use of violence is that there are lives that are disposable through violence and lives that need to be preserved. An inequality in the value of different existences is a foundational assumption of the use of violence. But what is such an evaluation of life based on? Can we quantify the value of life? In the movie *Worth*, a DC attorney named Ken Feinberg receives a charge of compensation to the victims of the September 11th terrorist attack in the United States. In order to provide the compensation, he (or the government) needs to know the value of each victim, and Feinberg attempts to quantify this. If a victim was a CEO of a company, for example, the person would receive a higher compensation, than, say, a blue-collar worker. Eventually, the attorney realizes that quantifying a person's life is not possible; each individual and each life has its own story, meaning, and value.

Violence occurs with an attempt to dominate. The power asymmetry between those who harm and those who are being harmed is an essential element in the occurrence of violence.

The idea and practice of nonviolence should be based on the opposite of a hierarchical and power-driven understanding of life. Refraining from harming attests to the value that the subject assigns to others. Non-harming is an act of preservation. When one makes efforts to preserve the other, what is it that the subject tries to preserve? One might challenge this proposal with a claim that people might try to preserve someone or a certain group so that the self can benefit from the power or financial capacity of the person or group that is being preserved. Such logic does not hold because, if that is the case, the action cannot be counted as nonviolent practice, since the power or financial hierarchy would inevitably lead to violence to others. In fact, financial hierarchy are asymmetrical power structure themselves are violence. If a life is preserved in anticipation of personal benefit or benefit to a specific group, the action perpetuates violence.

Benjamin, who I referenced earlier, calls nonviolence a “divine violence” that confirms the “sanctity of existence” against the dominance of laws that are based on creating and maintaining boundaries. Benjamin keeps the word “violence” in his concept of divine violence in the sense that the status quo that elicits violence needs to be shaken and disturbed in order for the sanctity of existence to be confirmed, even when this is done nonviolently. I don’t fully support keeping the expression and concept of “violence” in “divine violence,” but the implication is well taken.

Judith Butler, the American feminist scholar, further affirms the life-confirming nature of nonviolence. Butler states in her book *The Force of Nonviolence* that “nonviolence is not an absolute principle, but the name of an ongoing struggle.”² This is an important aspect in our understanding of nonviolence, both as a concept and for practice. In discussing reasons for the success rate of nonviolent movements, we mentioned that nonviolent movements require diverse groups of people and various forms of participation. Nonviolence can also be considered as a mindset, since a nonviolent movement should entail constant and consistent efforts to declare the meaning and value of our existence.

The Buddhist teaching of non-harming, then, is directly related to radical equality, another foundational teaching of Buddhism. Compassion, as we know, is more than a sentimental association with others who are facing a conundrum. Paired with wisdom, the capacity to see through the reality of existence, Buddhist compassion is founded on the idea that all existences are equally valuable regardless of one’s status in the phenomenal world in which each being’s value is pronouncedly hierarchical. The unequal reality of the phenomenal world endorses the importance of the Buddhist teaching of Buddha nature and the identities of the Buddha (enlightened being) and sentient (unenlightened) being.

The eighth-century Chinese lay Huayan Buddhist thinker Li Tongxuan (635-730) explains this point as follows:

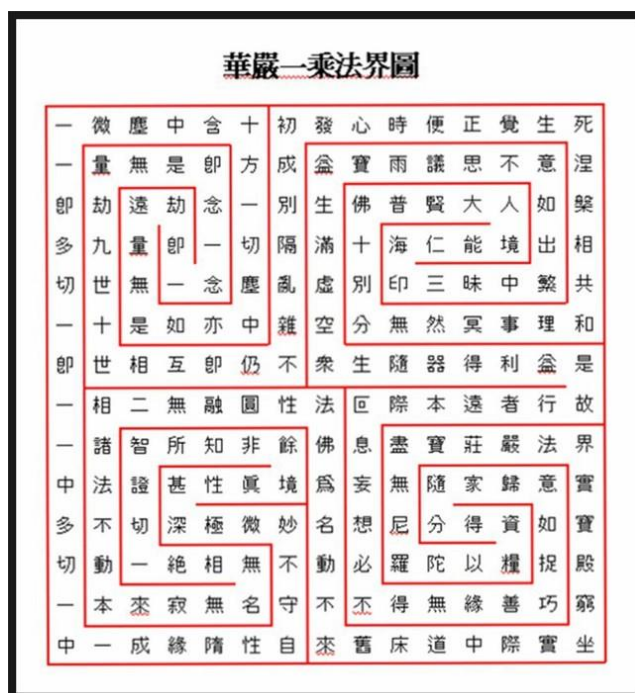
Between the mind of the Tathāgata [the Buddha] and that of all the sentient beings, there is originally no difference. . . . They are both one mind and one wisdom. All the Buddhas, with the wisdom in the mind of sentient beings, attain the correct enlightenment. All sentient beings are confused about the wisdom of all the Buddhas and make themselves sentient beings.³

² Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (New York: Verso, 2020), 23.

³ Li Tongxuan, *Xin Huayanjing lun (Exposition of the New Huayan Sūtra 新華嚴經論)*, T. 36.1739.853c. 以如來心與一切眾生心本不異故。是一心一智慧故。……一切諸佛以一切眾生心智慧而成正覺。一切眾生迷諸佛智慧而作眾生。

On the one hand, the radical equality that this passage endorses, which is also the foundation of East Asian Huayan and Chan Buddhism, sounds absurd. How can the best possible version of human beings be the same as the average or even not-too-enviable version of ourselves? On the other hand, the foundational thesis of the Buddhist worldview of dependent co-arising, which holds that things exist through causes and conditions and not through the permanent independent essence of a being, underscores the equality of all beings. Equality in this sense is an endorsement of the value of life or existence, as we discussed before, and non-harming should be understood in this context: that is, the preservation of life for its own value, rather than as a mere precept of not-killing.

Ŭisang (義湘, 625–702), who is credited as the founder of Korean Hwaōm (Chinese, Huayan) Buddhism, created a diagram with 210 Chinese characters a work titled *Diagram of the Dharma Realm of the One Vehicle of the Hwaōm* (*Hwaōm ilsŭng pŏpkye* to 華嚴一乘法界圖), also known as the *Ocean Seal Chart* (*Haeindo* 海印圖), through which he explains the core Huayan Buddhist teachings. A disciple of Zhiyan (智儼, 602–668), the alleged second patriarch of Huayan Buddhism, Ŭisang succinctly demonstrates in the *Ocean Seal Chart* the teachings and practices of Huayan Buddhism and their benefits to sentient beings. Ŭisang also offers his own annotations to the chart, which can be divided into two sections involving comprehensive analysis of the chart and more detailed explanation of its meanings.



The *Ocean Seal Chart* begins with the character *fa* (法), representing the dharma, and as one follows the meandering squares, one eventually ends up at *fo* (佛), representing the Buddha, which is located right below *fa* (the dharma). The beginning and ending points are side by side, making the chart an inclusive one world, which can be understood as a symbolic statement of the concept of one dharma world. There is no outside in the dharma world, since everything is interconnected through causality, as depicted in Indra's Net. The idea that there is no outside means there is no inside either. The polarization of the inside and outside, which forms the basic structure of hierarchical power relationships, is eliminated in this manner.

At the core of Ŭisang's teachings about this chart, which also form a core part of Huayan teachings, is the following statement: "In the one is many, and in the many is one; one is many and many are one; a particle of dust contains the entire world."⁴ Like Li Tongxuan's declaration of the identity of the Buddha and sentient beings, Ŭisang's passages in which two polar concepts of one and many are conceived and declared as the same may seem counterintuitive. However, the idea of radical equality and inclusion is a demand of the practitioners of Buddhism, precisely because the phenomenal world defies such vision and functions through the logic of hierarchy and inequity. The description of the ultimate reality of the world, which holds that "a particle of dust contains the entire universe," obviously is not the phenomenal reality in which sentient beings lead their lives, and in which each being struggles to gain an upper hand over others, which inevitably leads to committing violence. The Buddha said the elimination of suffering as the goal of his teaching because the world in which sentient beings live is full of violence, and the violence is structural and, in a way, imbedded in the way the world functions, which inevitably causes suffering.

Earlier, we discussed the three layers of violence—linguistic violence, violence within social norms and laws, and physical violence—which in fact form the totality of the infrastructure of human existence. The question is not whether we can completely eliminate violence in human society, but how we can constantly raise awareness of the multifaceted existence of violence and destabilize it.

The Buddhist concept of the self as no-self, and the Huayan idea of the identity of one and many, provide a way of teaching people how to avoid violence as much as

⁴ Ŭisang, "Seal-Diagram Symbolizing the Dharma Realm of the One Vehicle of the *Avatamsaka*" in *Han'guk Pulgyo chōnsō (HPC)*, vol. 2, 1a–8b, 11 (cf. the recension in the *Taishō* Buddhist canon: T45.1887.711a1–716a16).

possible, thereby reducing actions that cause suffering. As discussed earlier, the logic of violence is the logic of individualism. The logic of violence also draws from a logic of hierarchical understanding of the values of lives. The radical equality presented in Huayan Buddhism serves as a warning that when one imposes harm on the assumed others, the harm is also done to the self.

In Buddhist ethics, recommendable and non-recommendable actions are defined as *kusala* (wholesome) and *akusala* (unwholesome). The former refers to actions that are conducive to eliminating suffering for others and oneself, and the latter, to those that can cause suffering for others and oneself. If one's actions result in harming others, the others on whom the harm was enacted are the victims of those actions, but the perpetrators cannot remain completely free from such results in the sense that the negative and violent actions leave negative emotions and impressions on them that will affect their later actions. Thus, the perpetrators themselves are also victims of the harm done to others.

This reality, however, is not always immediately apparent in our daily activities. Perpetrators might think they can escape the consequences of their negative behavior. And others might think there is no justice in the world when a perpetrator seems to avoid facing repercussions for their harmful actions. One of the teachings of Buddhism, which usually is not well recognized, is to have patience. Even when one boils a pot of water to make a cup of tea, one needs to wait until the boiling process runs its course—hence, the English expression, “A watched pot never boils.” When one is rushing to get a certain result without letting things run their course, one will find it very difficult to get what they want. In the U.S., there is now a meditation or mindfulness training practice of watching water boil, which stands in opposition to the idea that “A watched pot never boils.” Through this practice, one witnesses the whole process of how things evolve, watching water come to a boil as time passes by, and by focusing on the water and noticing the changes in it, one undergoes moments of reflection about oneself. Even with a pot of hot water, one needs this much patience, reinforcing the idea that things evolve at their own pace and nobody can witness the entire scope of how the process will unfold. From our individual vantage point, we see only a superficial picture of the situation at hand. Hence, patience and consistent effort form an inevitable part of Buddhist practice. Practicing nonviolence requires the same patience and persistence. Earlier, I cited Butler's warning that nonviolence is not just a principle but should be an ongoing struggle, as this point affirms.

Buddhism also has its own irony in this requirement of patience in practice. Huayan Buddhism holds, as expressed by Ūisang in his *Ocean Seal Chart*, “The moment one arouses the mind [of practice] is the moment one attains complete awakening” (初發心時便正覺). Attaining the final enlightenment will require a long period of practice. But without first resolving to practice the Buddha’s teachings, one cannot get there; also, the moment one determines to practice Buddhism, one must have already awakened. The idea inherent in this statement is sometimes misunderstood to be saying that within this first moment, everything is done, since the person has already attained the perfect awakening, and therefore no further practice is required. Such an interpretation is the result of a mindset that views the world and life as an accumulation of fragmented and self-sufficient individual entities. Instead, this statement is actually saying that at the moment of this decision, the person who arouses their mind for Buddhist practice and bodhicitta (the mind of the bodhisattva) must have undergone some awakening, since if not, that person would not raise their mind to do this. However, as important as the first arousal of the bodhisattva’s mind is the practice of doing this constantly and consistently.

Huayan Buddhism knows this well and presents fifty-two different stages of perfecting one’s practice. Hence, on the one hand, Huayan Buddhism claims that the moment one arouses the bodhisattva mind for the first time is the moment of one’s awakening; on the other, this bodhisattva mind needs to be refined, and maintained persistently, by going through different stages of practice.

In the *Huayan jing*, Sudhona’s journey of meeting fifty-three dharma friends and teachers serves as a powerful demonstration of the ongoing journey required to move along the bodhisattva path—the journey of perfecting oneself and helping others. Ūisang explains in the later section of the *Ocean Seal Chart* how the practice of Huayan teaching will benefit sentient beings, who will each receive benefits according to their capacity.

Ūisang ends the chart by defining the Buddha as “that which is originally without motion.” This obviously does not mean that the Buddha is motionless. What remains unchanging is the wisdom of the Buddha. Li Tongxuan has also emphasized the concept of the Buddha of the Unmoving Wisdom (不動智佛), which Chinul has discussed in his work on Hwaōm Buddhism as well. The Buddha’s wisdom, which is the wisdom of the sentient being, does not change depending on external situations or the status of a being. Furthermore, this unchanging wisdom does not essentialize any element, since the wisdom itself is empty.

Western scholarship on Buddhism has criticized Buddhist meditation as a personal and private activity, since cultivation inevitably occurs at the individual level; hence, some of my students claim that Buddhism is an individualistic religion. In the Buddhist worldview, which sees beings in the context of mutual connectedness, an individual's meditation practice, or practice of compassion, cannot occur only within the secluded realm of an individual. In a symbolic way, the *Lotus Sūtra*, one of the seminal texts in Mahāyāna Buddhism, describes a scene in which the ray from the Buddha's forehead spreads throughout the world. This seemingly mystical image does not have to be read in that manner; instead, it is an indication of how one person's awakening inevitably has an influence on others.

Compassion and the practice of nonviolence should also be conceived to that effect. A compassionate action via taking another's suffering as one's own cannot be an isolated event. Instead, it necessarily has social and political meaning, however roundabout the impact of this meaning might be.

One example that shows a direct relationship between meditation and its social dimensions is various engaged Buddhist movements in the twentieth and twenty-first centuries. In American Buddhism, the recent development in African American Buddhism reveals an important aspect regarding meditation and its social dimensions. In response to the transgenerational trauma and anger caused by centuries of racism in American society, African American Buddhists practice meditation. This allows them to control their anger, heal their trauma, and challenge social discrimination in a nonviolent way. African American practitioners describe their practice in a succinct way in their slogan: "Sitting together so we can stand together."⁵

As Sallie King, a scholar of engaged Buddhism, notes, American society rarely offers time to think deeply about nonviolence, while it teaches students and the general public in detail about various wars throughout history. The use of nonviolence in the American Civil Rights Movement does not get as much attention as it deserves. In American higher education, except in courses in international relations and non-Western religions, nonviolence rarely enters students' curriculums. King observes, "The general public's lack of knowledge about the power of nonviolence, its admirable success rate, and the wide variety of its tools and methods itself contributes to a situation that increases

⁵ Pamela Ayo Yetunde and Cheryl A. Giles, *Black & Buddhist: What Buddhism Can Teach Us about Race, Resilience, Transformation & Freedom* (Shambhala Publications, 2020), 105.

the likelihood of violence.”⁶ Education of the general public and oneself about the nature of compassion and nonviolence and their social dimensions could be one of the first steps to creating a more socially just society in a nonviolent way.

More and more scientists, especially those in clinical science and neuroscience are interested in mindfulness which they apply to the treatment of their patients. Allow me to end this article with an anecdote. Recently I participated in a conference where scholars of humanities, social sciences, clinical and neuro-scientists share their ideas and application of mindfulness and meditation. In my own panel was a neuroscientist who is an expert of autism. I shared with him my power point slides for the presentation in advance and later after my presentation he showed me that he had underlined a passage in one of my slides, which reads: “Paired with wisdom, the capacity to see through the reality of existence, Buddhist compassion is founded on the idea that all existences are equally valuable regardless of one’s status in the phenomenal world in which each being’s value is pronouncedly hierarchical.” He said, he treats autistic children; aren’t they equal like other beings? I said of course. The world might look at people of disability from different perspectives and based on the view from the center, they might discriminate them, committing violence against them. Buddhist teachings provide the foundational idea of the radical equality of all beings, and the practice of the radical equality demands nothing other than the practice of nonviolence in our daily lives.

⁶ Sallie B. King, “Thich Nhat Hanh, Nonviolence and Skillful Means” (paper presentation; Buddhism and Nonviolence Conference; American University; Washington, D.C.; October 6, 2022).

素養導向的《華嚴經》教學 ——以「離瞋恚心」的論述為例

國際華嚴研究中心 助理研究員
釋堅融

摘 要

因應全球化資訊變遷，諸多國家提出教育改革，培育活用知識的公民。臺灣教育部參酌他國之教改方案，茲以「核心素養」做為十二年國民基本教育各領域學科課程發展之主軸。以國語文學科為例，教學內容不限於文本知識及讀寫技能，應融入特定議題，再透過語文教育引導學生反思生活中的相應情境，進而提出問題和解決之道。筆者由之推想：若學術研究者能提供基礎的語料分析，再由教育場域的實踐者進行適度的改編，應有助於《華嚴經》的現代教學與此一「素養導向」的教育方向接軌。職是之故，本文選擇古今中外皆重視的「憤怒」為主題，梳理「瞋心」煩惱的不同概念用語與意義，再進一步廓清唐譯本《華嚴經》的「離瞋恚心」論述。

本研究發現，《華嚴經》「瞋」詞組的對等印度源語豐富，敘事模式多樣，而且針對各類瞋心傾向教示不同的因應之道。值得特別留意其中的善巧論述方式，即：透過不同的發言位置——事件描繪和人物思惟交替——，讓線性的文句鋪排互有前景與後景。敘述視角的切換與主題意旨交織融合，一方面能建構仿真的立體意象，同時淡化「離瞋恚心」的說教性質，令讀者更易於理解乃至接受。推及至佛學以外的教學場域時，即使不便於採納佛教名相，亦可設計思辨討論環節，將經文呈現的菩薩省思脈絡與品德教育相互運用。

關鍵詞：瞋恚、憤怒、素養導向、華嚴、品德教育

一、前言：從「素養導向教學」談起

二十一世紀網際網路快速發展，這不僅使多數產業結構發生變化，民眾更可直接感受到一現象：各類資訊豐富多元、瞬息萬變而且極易取得。在數位生活浸染下，青少年面對著資訊爆炸的時代，獲取知識的來源也不再只是實體教室。為了因應變動快速的未來世界，各國教育界人士意識到課堂必須轉型，培育活用知識的公民。諸多先進國家趨向採用「素養」為其教育改革的發展方向，¹ 而臺灣教育部也於 2019 年推動十二年國民基本教育課程改革，頒定「十二年國民教育課綱」，又名「108 課綱」。有別於過往課綱所強調的知識習得，新課綱參酌他國之改案，茲以「核心素養」做為課程發展之主軸。根據 108 課綱資訊網定義，「素養」(competence) 是指「一個人為適應現在生活及面對未來挑戰，所應具備的知識、能力與態度」，校園所提供的教學內容不再限於學科知識及技能，而應關注學習與生活的結合。²

儘管立意良好，但素養教育的概念相當寬泛，於是教育部和坊間出現大量素養導向教學的界定、因應策略、實踐教案以及相關問題研討。³ 筆者並非十二年國教的教學實施者，但觀察教育界人士付之實踐的「素養導向教學設計」與「議題融入教學」，深有啟發。舉例而言，「國語文學科」領域下設有「議題融入教學」，旨在透過語文教育引導學生反思生活中的相應情境，進而提出問題和解決之道。設計理念如下：

「議題」為日常生活中具討論性的主題，其不僅涉及如何尋求問題的答

¹ 《天下雜誌》專文記述：「從芬蘭的『跨域素養』、新加坡的『21 世紀素養』到澳洲的『一般能力』，雖然用詞不一，但方向都趨向素養。當初參考歐盟、聯合國教科文組織和經濟合作暨發展組織 (OECD) 制定的台灣新課綱，等於是接軌國際。」(參見王一芝，〈108 課綱新趨勢：全球教改都在推「素養」，台灣做對了嗎？〉，《天下雜誌》第 685 期，<https://www.cw.com.tw/article/5097553> [2019/11/05 發布，2023/02/19 瀏覽]。)中國大陸也於 2016 年公布「中國學生發展核心素養」之總體框架與基本內涵。詳見核心素養研究課題組，〈中國學生發展核心素養〉，《中國教育學刊》2016 年第 10 期 (2016 年 10 月)，頁 1-3。

² 參見教育部，〈關於十二年國教〉，「108 課綱資訊網」，<https://12basic.pro.k12ea.gov.tw/k12eagt/theme/themeAction!themeCourseTitle.so?themeCourseCode=LB2VNY> (2021/09/29 發布，2023/02/19 瀏覽)。

³ 相關資料繁多難以備載，以下列示本文主要參考的四項資源：「素質導向」教學的概念釐清與教學案例，筆者參考教育部國民及學前教育署，「普通型高級中等學校學科資源平臺」(<https://ghresource.mt.ntnu.edu.tw/nss/p/index>，2023/02/19 瀏覽)；教學場域的相關問題研議則參考洪詠善主持的〈素養導向教科書編輯與使用〉論壇記錄(該文收錄於《教科書研究》第 12 卷第 3 期 [2019 年 12 月]，頁 103-126)；國語文教學的素養導向原則、研討會資料與教案範例乃參酌國語文學科中心建構的「高中國文學習網」(<https://cerclearning.tp.edu.tw>，2023/02/15 瀏覽)與教育部技術型高級中等學校國語文推動中心的「教學資源」(<https://vtedu.mt.ntnu.edu.tw/nss/s/chinese/0501>，2023/03/18 瀏覽)。

案，更在探討各種可能的替代答案或多元觀點，並分析各種答案背後的觀點、價值與立場，進而澄清價值，選擇方案和做決定，甚至產生行動。……探究教學的觀點向來受到重視，從古老希臘哲學家蘇格拉底的詰問法、柏拉圖的對話法，到二十世紀杜威提出問題解決法、布魯納提出發現教學的理念，無不強調學習的引發來自於學生真正想知道的問題，主張讓學生高度參與知識的建構，與學習環境互動。⁴

國教課綱臚列各領域課程所應適切融入的學習主題，包括（但不限於）：性別平等、人權、環境、品德、生命、法治、科技、資訊、能源等等十九項議題。其中的「品德教育」和「生命教育」實可對應於佛教教育所重視的普世關懷。兩議題界定為：

品德教育：增進道德發展知能；了解品德核心價值與道德議題；養成知善、樂善與行善的品德素養。

生命教育：培養探索生命根本課題的知能；提升價值思辨的能力與情意；增進知行合一的修養。⁵

至於教學實踐和教材編選，教師有較為寬泛的選擇範疇，但現行高中「國語文學科」的素養導向教學仍以閱讀和寫作為基礎，並以儒家經典、古典詩詞文選或當代名篇小說等為主要文本。⁶ 筆者由之思考：如果要將華嚴推廣至新世代青年，那《華嚴經》的現代教學如何與此一「素養導向」的教育方向相融合？⁷ 宏觀的角度而言，

⁴ 見教育部國民及學前教育署，「普通型高級中等學校學科資源平臺」<https://ghresource.mt.ntnu.edu.tw/nss/s/main/p/MandarinApproach03>（2023/02/19 瀏覽）。

⁵ 參見教育部，〈十二年國民基本教育課程綱要：綜合型高級中等學校〉，https://tecs.nknu.edu.tw/fckedit/ckfinder/userfiles/files/語文領域領綱_國語文_綜合型高級中等學校.pdf（2023/02/19 瀏覽），頁 21。

⁶ 參教育部，〈十二年國民基本教育課程綱要：綜合型高級中等學校〉，頁 6-10；國語文學科中心建構的「高中國文學習網」（<https://cerclearning.tp.edu.tw>，2023/02/15 瀏覽）與教育部技術型高級中等學校國語文推動中心（<https://vtedu.mt.ntnu.edu.tw/nss/s/chinese/489494>，2023/02/15 瀏覽）所發布之教案範例。

⁷ 雖然《教育基本法》對於「特定宗教信仰從事宣傳或活動」有明確規範（《全國法規資料庫》，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawSingle.aspx?pcode=H0020045&flno=6>，2023/03/19 瀏覽），但並非禁止宗教經典作為語文教育之授課文教材。實際上，參考「教育部技術型高級中等學校國語文推動中心」所公開的「110 度種子教師素養導向評量示例」，其中便有位高中老師以陶淵明《桃花源記》和《華嚴經·淨行品》為文本來設計課程，試圖透過二者「探求古聖先賢處世所懷的『願景』及背後的『使命感』」。他說明其教學設計理念為：「……在日常細節中練習客觀審視周遭環境，如子曰：『禮儀三百，威儀三千。』又能於諸種情境，結合〈桃花源記〉通過日常物象與理想價值的聯想，提出如文殊師利菩薩言：『若見直路，當願眾生：其心正直，無諂無誑。』進一步描繪出具『使命感』的淑世藍圖。最後希冀學生能結合「馬斯洛金字塔」改寫〈桃花源記〉，體察社會現狀之不足，且結合專業，有使命地提出具可行性的建言。」（詳見盧佳麟，〈教育部技術型高級中等學校國語文

佛教認為所有的生命問題都歸咎於無明造作。無明似乎是難以具體化的抽象概念，與一般人的日常生活經驗疏離，但實際上無明會表現在可感知的情緒（或說煩惱）上。《華嚴經》除了深奧的義理，經文亦有諸多關於菩薩遇境思惟以及觀看眾生煩惱的多種描述。譬如，古今中外都有憤怒（瞋）的心理探討，《華嚴經》亦含諸多相關經例，可說是極易提出思辨的品德或生命教育議題。倘若《華嚴經》的教學欲與當代教育接軌，實可運用教育界提供的既有框架，⁸ 讓學生瞭解大乘經典對此類負面情緒的多元省思、因應之道與背後涉及的重要內涵。

然而，教師若試圖採用《華嚴經》應用於課堂教學，在「文字篇章」和「文本表述」兩項基礎層面，⁹ 即面臨一項解讀挑戰：這是一部翻譯而來的作品。譯作中的一個中文用語可能對應多個印度源語，而一個印度語詞也有不同的對應漢譯。瞋心的情況主要為前者，而這可能令讀者囿於中文語義認知，造成理解疏失。對此，學術研究者可以提供基礎的語料分析，再由教育場域的實踐者進行適度的改編。職是之故，本文選擇「離瞋恚心」為主題，梳理「瞋恚」煩惱在《華嚴經》中的不同概念用語與意義，解析相關文段，從中廓清唐譯本《華嚴經》的「離瞋恚心」論述。

二、唐譯本《華嚴經》「瞋」詞組的多元來源

以「瞋」作為檢索詞，在 CBETA 可查找到唐譯本《華嚴經》內含八十五筆詞句，散見於〈世主妙嚴品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉、〈初發心功德品〉、〈明法品〉、〈十行品〉、〈十無盡藏品〉、〈十迴向品〉、〈十地品〉、〈如來隨好光明功德品〉、〈普賢行品〉、〈離世間品〉和〈入法界品〉等十四品中。這些「瞋（心）」經常與其他詞素複合，構成多元的語詞表達形式，例如「瞋害」、「瞋毒」、「瞋濁」、「瞋惱」、「瞋恨」、「瞋分煩惱」和見次頻率最高的「瞋恚」。進一步探討「離瞋恚心」的論述之前，有必要先釐清一個問題：雖然大小乘經論都將「瞋」等煩惱歸

推動中心學校 110 度種子教師素養導向教學設計參考格式〉 <https://vtedu.mt.ntnu.edu.tw/uploads/1637830217815o70n86L3.pdf> (2023/03/19 瀏覽)。

⁸ 例如國語文科目在核心素養面向「A 自主行動」下的第二項「A2 系統思考與解決問題」，實施目標為「具備問題理解、思辨分析、推理批判的系統思考與後設思考素養，並能行動與反思，以有效處理及解決生活、生命問題。」再配至不同教育級別，學習目標細化為：一、國民小學教育：透過國語文學習，掌握文本要旨、發展學習及解決問題策略、初探邏輯思維，並透過體驗與實踐，處理日常生活問題。二、國民中學教育：透過國語文的學習，認識生涯及生命的典範，建立正向價值觀，提高語文自學的興趣。三、綜合型高級中學教育：藉由國語文課程，培養自我調適的能力，促進身心健全發展，肯定自我價值，開發潛能，實踐終身學習。參教育部，〈十二年國民基本教育課程綱要：綜合型高級中等學校〉，頁 2。

⁹ 課綱定義：「『文字篇章』先從語言運用的單位揭示「字詞→句段→篇章」三層序列，涵蓋口頭語、書面語及影音圖像。『文本表述』則依據『文字篇章』的表意功能，掌握各類文本特徵，並內化為表達能力；『文字篇章』及『文本表述』的學習內容應包括『閱聽理解』和『說寫創造』。」見教育部，〈十二年國民基本教育課程綱要：綜合型高級中等學校〉，頁 6。

入負面的心識活動，但在不同的法數中——如三毒、五蓋或六根本煩惱等等——，瞋心概念所表述的惡意程度有別。既然如此，《華嚴經》的譯語「瞋」或複合詞都是意指相同程度的煩惱嗎？如果不是，囿於中文字句一概而論的話，恐怕難以理解經義。

舉例而言，《華嚴經》有一流傳甚廣的醒世文句「一念瞋心起，百萬障門開」，此乃出自〈普賢行品〉，原為普賢菩薩摩訶薩告諸大菩薩眾：「若諸菩薩於餘菩薩起瞋恚心，即成就百萬障門故。」¹⁰ 此處的「起瞋恚心」若是意指廣義之不悅意心，那麼行者在未證得解脫果位¹¹之前，豈不恆時在建立「百萬障門」？對讀《華嚴經》現存的梵本和西藏譯本，可發現「瞋」類譯語所對等的原語其實不全然一致，而原典的各別語詞往往指向特定語義。因此，本單元擬先概述「瞋」的印度和西藏概念用語，其次梳理唐譯本的「瞋」詞組。

（一）巴利傳統的「瞋」概念用語

關於瞋心的相關法數和概念用語，基於巴利與梵語之間高度的對等關係，巴利聖典提供了相當豐富而且便於取得的參考資源。首先是最為顯著的三毒之「瞋」(*dosa*)，與「貪」(*rāga*)和「癡」(*moha*)組合出現。巴利的「瞋」*dosa* (Skt. *dveṣa*; Tib. *zhe sdang*)¹²一詞也見於十四「不善心所」(*akusalacetāsika*)下，菩提比丘在《阿毗達磨概要精解》(*A Comprehensive Manual of Abhidhamma*)¹³一書中訓釋：

瞋是第二個不善因，包括了一切及各程度的反感、惡念、生氣、煩躁、惱怒、怨恨。其特相是兇惡殘暴；作用是怒燒自己的依處，即它所依靠而生起的名色法；現起是毀壞（身心或自己與他人的福祉）；近因是（九或十種）瞋怒事 (*āghātavatthu*)。¹⁴

既然此心所「包括了一切及各程度」的厭惡，*dosa*的義界顯然最為寬廣。另外，無著比丘（2009）整理巴利典籍中的「瞋」*vyāpāda*（或作 *byāpāda*，一般英譯為“ill-will”）語料，將之區分下列七種：

¹⁰ CBETA, T10, no. 279, p. 257c17-18。

¹¹ 若依聲聞的解脫道次第，要到阿那含道心 (*anāgāmi-maggacitta*)才斷除了瞋恚結 (*paṭigha-saṃyojana*)與瞋根心 (*dosamūlacitta*)。參菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》（中譯修訂版，<http://www.gaya.org.tw/blog/insight/wp-content/uploads/2021/12/111-01.pdf>，2015年4月），頁48。

¹² 縮寫“Skt.”表示梵語，“Tib.”代表藏語。下同此。

¹³ 菩提比丘於序言簡介：在所有的上座部佛教國家裡，阿耨樓陀尊者所著的《阿毗達磨概要》(*Abhidhammatthasaṅgaha*)是修學《阿毗達摩論》的主要入門書。《阿毗達磨概要精解》(*A Comprehensive Manual of Abhidhamma*)一書保留巴利原文，並有英譯及助讀說明。參見菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，頁xxi。

¹⁴ 菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，頁65。

1. *vyāpādasāsankappa* (恚念)，此為三種「邪志」(*micchāsankappa*)之一，與貪念(*kāmasankappa*)和害念(*vihimsāsankappa*)搭配出現。¹⁵
2. *paṭighānusaya* (瞋恚使)，七隨眠(*anusaya*)之一。
3. *paṭigha-saṃyojana* (瞋恚結)，五下分結(*orambhāgiya-saṃyojana*)之一。
4. *vyāpanna-citta* (瞋心)，十不善業(*akusalakammāpatha*)之一。
5. *vyāpāda kāyagantha* (瞋身繫)，四繫(*kāyagantha*)之一。¹⁶
6. *vyāpāda upakkilesa* (恚心穢/瞋心結)，繫屬於十六隨煩惱(*upakkilesa*)¹⁷下。
7. *vyāpāda-nīvaraṇa* (瞋蓋)，五蓋(*nīvaraṇa*)之一。¹⁸

不難發現，*vyāpāda* 和 *paṭigha* 兩語交替出現。確實有巴利辭典直接界定 *paṭigha* 為 *vyāpāda* 與 *dosa* 的同義語¹⁹，《增支部》中亦有經例說明 *dosa* 和 *vyāpāda* 的生起和增長係以「可憎相」*paṭigha-nimitta* 為所緣²⁰。不過，語詞的義界其實會依其所歸屬法數而有變動。譬如 *vyāpanna* 置於十不善業下，無著比丘解釋此「瞋心」*vyāpanna-citta* 的語義範圍較小：針對特定對象，認為該眾生是苦境的唯一禍首，進而產生「消除或者傷害他便可解決問題」的認知。²¹ 而「瞋恚使」*paṭighānusaya*

¹⁵ 根據無著比丘提供的出處，此瞋心見於《中部》第 117 經 (*Mahācattārīsakasutta*)。(Anālayo, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1) [New York: The Buddhist Association of the United States, 2009], 44.) 中譯詞「恚念」係採自平行漢譯本《中阿含經》第 189 經 (CBETA, T01, no. 26, pp. 735c29-736a1)。

¹⁶ 參考《阿毗達磨概要精解》的解說，「身繫」(*kāyagantha*)是指「把心繫於身，或把今世之身繫於未來世之身而得其名。在此，『身』(*kāya*)的意義是『聚集』」。定義「瞋身繫」作：「瞋恨是瞋心所，呈現為對不想要的目標厭惡」。見菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，頁 257-258。

¹⁷ 巴利的十六個隨煩惱詳見於《中部》第 7 經 *Vattha-sutta*。不過，在對等的《中阿含》第 93 經和《增壹阿含經·利養品》第 5，漢譯本都列示作二十一項項目 (參 CBETA, T01, no. 26, p. 575a25 與 CBETA, T02, no. 125, p. 573c10)。

¹⁸ Anālayo, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), 44-48.

¹⁹ 譬如辭典 *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*，詞條“*paṭigha*”的第一個義項作：“In an ethical sense, it means: 'repugnance', grudge, resentment, anger, and is a synonym of *vyāpāda*, 'ill-will' (s. *nīvaraṇa*) and *dosa*, 'hate' (s. *mūla*). It is one of the proclivities (*anusaya*, q.v.).” 見 Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, ed. Nyanaponika, (Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, 2012), 136.

²⁰ 例如《增支部》第 1 集第 12 經：「比丘們！我不見有另一法如同可憎相那樣，能使未生的瞋恚 (*vyāpāda*) 生起，使已生的瞋恚增長、擴展。」《增支部》第 3 集第 69 經言：「〔若有人問：〕『朋友！由何因、由何緣，未生的瞋恨 (*dosa*) 生起，已生的瞋恨增長、擴展？』應當回答：『可憎相』。」(中譯文與巴利語引自關則富，《增支部 (一)》〔臺北：聯經出版社，2016 年〕，頁 61、356。) 兩處的「可憎相」譯自巴利語 *paṭigha-nimitta*。

²¹ Anālayo, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1),

的義界就相對寬泛，無著比丘引經指出：「此瞋恚是未覺悟者的基本情感設置之一，這無關於一個人是否成熟到足以體驗具體的惡意。」²² 菩提比丘解說《阿毗達磨概要》中的「瞋恚結」*paṭigha-sampayutta* 時，則說：「厭惡包括了各程度的反感，從最強烈的暴怒，至極微細的煩躁。直譯 *paṭigha*（瞋恚或厭惡）的意義是『反擊』，顯示它是心反抗、排斥或毀滅的態度。」²³ 由此看來，即使推查得知「瞋」的對等梵巴源語，仍要留意與之搭配的其他語詞，方能確知的其語義範疇。

（二）西藏佛教認知理論下的「瞋」系列用語

西藏的認知理論乃根源於印度文獻，後經由西藏祖師長期整理和闡說，心識的概念術語相對固定。²⁴ 由於《華嚴經》的梵本目前僅見〈十地品〉(*Daśabhūmika Sūtra*) 和〈入法界品〉(*Gaṇḍavyūha-sūtra*)，部分漢譯「瞋」的對應印度源語必須透過《藏譯華嚴》(*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo/spyod yul yongs su dag pa'i le'u*) 所載之藏語詞句來回推。²⁵ 依據《心在西藏佛教》²⁶ 一書的簡介，瞋心系列的概念用語主要收攝於「六根本惑」(*Skt. mulakleśa*; *Tib. rtsa nyon*；或漢譯「根本煩惱」) 和「二十隨眠」(*Skt. upakleśa*; *Tib. nye nyon*；或漢譯「隨煩惱」) 下。²⁷ 茲將相關用語和玄奘(602-664)所譯《大乘阿毗達磨集論》中之定義列示如下表：

47. 無著比丘引《中部》第 41 經 (*Sāleyyaka-sutta*) 為經證，而據該經定義，「瞋心」(*byāpanna-citta*) 具備憎惡其他眾生的意向 (*paduṭṭhamanasāṅkappo*)，心想：「願這些眾生被殺害、被打、消滅、滅亡，或根本不要存在！」巴利經文參 V. Trenckner ed., *Majjhima-Nikāya: Vol. I*, reprinted (Bristol: The Pali Text Society, 2013), 287.

²² Anālayo, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), 46. 無著比丘曾引用《中部》第 148 經解釋「瞋恚使潛伏」乃是凡夫與苦受相觸後產生「憂傷，痛苦，悲泣，捶胸頓足，乃至變得困惑混亂」。(原文作：“The underlying tendency to aversion underlies one who, on being touched by painful feeling, sorrows, becomes miserable, is aggrieved, wails beating the breast, and becomes bewildered.”) 見 Bhikkhu Anālayo, *The Underlying Tendencies*, <https://www.buddhisticquiry.org/article/the-underlying-tendencies/> (2023/02/20 瀏覽)。

²³ 菩提比丘著，尋法比丘譯《阿毗達磨概要精解》，頁 16。

²⁴ 西藏認知理論的主要資料為印度學者的注釋書，特別是陳那《集量論》、法稱《釋量論》和無著的《大乘阿毘達磨集論》。在十一世紀以前，這些著作均已譯為西藏文，而且在西藏佛教相續保留與傳承。參拉諦仁波切口述，Elizabeth Napper 英譯，廖本聖中譯，《心在西藏佛教：西藏佛教認理論》(臺北：藏典出版社有限公司，2018 年)，頁 89-90。

²⁵ 本文主要參考 The Tibetan & Himalayan Library 提供之 Tibetan Translation 工具 (<https://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>) 和 Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 2014) 所列示之梵藏對等語。由藏語回推之梵語詞，擬附藏語詞對照表之。

²⁶ 雖然此書闡說格魯派的認知理論，但作者補充：「總的認知理論對於經部宗、唯識宗及中觀宗而言，至少是共通的；因此認知理論的研究可以作為所有研究領域的基礎，而只須在個別領域中稍做修正即可。」見拉諦仁波切口述，Elizabeth Napper 英譯，廖本聖中譯，《心在西藏佛教：西藏佛教認理論》，頁 93。

²⁷ 參拉諦仁波切口述，Elizabeth Napper 英譯，廖本聖中譯，《心在西藏佛教：西藏佛教認理論》，

類別	藏語	對應梵、巴	漢語	《大乘阿毗達磨集論》之定義
根本惑	<i>khong khro</i>	Skt. <i>pratigha</i> Pāli <i>paṭigha</i>	瞋	何等為瞋？謂於有情、苦及苦具心恚為體，不安隱住，惡行所依 ²⁸ 為業。 ²⁹
隨眠	<i>khro ba</i>	Skt. <i>krodha</i> Pāli <i>kodha</i>	忿	何等為忿？謂於現前不饒益相，瞋之一分，心怒為體，執杖 ³⁰ 憤發所依為業。 ³¹
隨眠	<i>'khon 'dzin</i>	Skt. <i>upanāha</i> Pāli <i>upanāha</i>	恨	何等為恨？謂自此已後，即瞋一分，懷怨不捨為體，不忍所依為業。 ³²
隨眠	<i>'tshig pa</i>	Skt. <i>pradāsa</i> Pāli <i>pradāsa</i>	惱	何等為惱？忿恨居先，瞋之一分，心戾為體，高暴麁言所依為業、生起非福為業、不安隱住為業。 ³³
隨眠	<i>phrag dog</i>	Skt. <i>īrṣyā</i> Pāli <i>issā</i>	嫉	何等為嫉？謂耽著利養不耐他榮，瞋之一分，心妬 ³⁴ 為體，令心憂感不安隱住為業。 ³⁵
隨眠	<i>rnam par 'tshē ba</i>	Skt. <i>vihimsā</i> Pāli <i>vihimsā</i>	害	何等為害？謂瞋之一分，無哀無悲無愍為體，損惱有情為業。 ³⁶

頁 124-127。

²⁸ 據《大正藏》勘勘記，「依」在《元》本作「衣」。

²⁹ CBETA, T31, no. 1605, p. 664b24-26。

³⁰ 據《大正藏》勘勘記，「杖」字，《宋》作「伏」，《元》、《明》、《宮》三本作「仗」。

³¹ CBETA, T31, no. 1605, p. 665a3-4。

³² CBETA, T31, no. 1605, p. 665a4-6。

³³ CBETA, T31, no. 1605, p. 665a7-9。

³⁴ 據《大正藏》勘勘記，「妬」在《宮》作「如」。

³⁵ CBETA, T31, no. 1605, p. 665a10-11。

³⁶ CBETA, T31, no. 1605, p. 665a19-20。

(三) 漢譯本「瞋」詞組的相關印度源語

將檢索所得的唐譯本《華嚴經》「瞋」語料與梵本、藏譯對照，並透過藏語回推，發現大部分詞組可與前述各式煩惱用語對應——包含：*dveṣa*（或作 *doṣa*; Tib. *zhe sdang*）、*pratigha*（或作 *pratighacitta*; Tib. *khong khro*）、*krodha*（Tib. *khro ba*）、*vyāpannacitta*（Tib. *gnod sems*）——，中文有時單採「瞋」譯之，多數情況則是和「恚」、「心」兩詞素複合。另有偏正結構的「瞋分煩惱」*dveṣa-pratigha*（Tib. *zhe sdang gis khong khro ba*）和「邪瞋」*mithyādoṣa*，或以並列複合形式出現的「瞋恨」*krodha-upanāha* 與「瞋心」*krodha-khila*（Tib. *khro ba'i tha ba*）。除此之外，也可見到一些超出前列範圍的對等梵、藏語詞，例如：以否定詞加安忍心（Skt. *kṣānti*）的 *akṣānti*（Tib. *mi bzod pa*）；又或羅列一系列不善活動的 *pāpaka-paṃsana-avamanyānā*（Tib. *sdig pa dang smod pa dang khyad du gsod pa*），而漢譯概以「瞋害心」表之。³⁷

至於「離瞋恚心」概念的用語構造，主要採否定接頭詞「無」（*a-, an-*），或者搭配「不生／起」、「捨離」、「除滅」等等動態用詞。譬如〈入法界品〉，彌勒菩薩讚善財童子「善來施安樂 調柔堪受化 諂誑瞋慢心 一切悉除滅」，梵本以複合詞 *krodha-roṣa-vigatā*³⁸ 表達善財已除滅瞋心。³⁹ 另有比較不常見的用法，例如〈入法界品〉描述菩薩摩訶薩「得一切智菩提心藥，貪火不燒，瞋毒不中，惑刀不傷，有流不漂，諸覺觀煙不能熏害」⁴⁰。雖然「瞋毒」的位置如同三毒的序列——位於「貪火」和「惑刀」之間——，但據其對等梵語⁴¹，「瞋毒不中」乃表達菩薩的心不會受到對境（*viṣaya*）之危害（*viṣama*）所侵擾（*kramati*）。

推查獲知印度語詞有助於理解不同經句「（無）瞋心」意指的範圍，但正如前述，語詞有時互為同義語，而且意義範圍會隨其所搭配的概念用語發生變動。因此下節回到經文語境，解析唐譯本《華嚴經》如何論述遠離瞋恚心。

三、《華嚴經》的「離瞋恚心」論述

巴利經典論及「（無）瞋」概念時，講述重點主要放在瞋心的生起源頭與過患，

³⁷ 語詞意義詳見下文之用例解析。

³⁸ 梵語 *vigatā* 來自動詞 *vi-√gam*，表達消散（gone away）、遠離（departed）乃至除斷（ceased）等等意義。參見 Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999), 956.

³⁹ CBETA, T10, no. 279, p. 425c2-3; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960), 378.

⁴⁰ CBETA, T10, no. 279, p. 431a1-2。

⁴¹ 對等梵語作 *viṣaya-viṣamasya nākramati*。P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 398.

其次再說斷除之道。⁴²《華嚴經》則不然，在帶有「瞋」字句的語料中，經文著重在菩薩的視角和與之相應的修行德目。這些論說主題所使用的「瞋」含蓋前一節提及的各種源語，但文句表現和意義有些許差異，因此本節從瞋恚心的多元表述入手。為了便於論述，下文先以整理所得的對等梵語為基準，劃分五組，闡述唐譯本《華嚴經》提及「(無/離)瞋」現象時所涉及的主題與敘事模式。

(一) *dveṣa, doṣa* (Tib. *zhe sdang*)

見次頻率最高的瞋心類別是帶有 *dveṣa* (或作 *doṣa*; Tib. *zhe sdang*) 的語詞，具此瞋心者不外兩類，即：凡愚眾生和初發心菩薩。就前者而言，除了概括性描述眾生受三毒繫縛，⁴³〈賢首品〉有一些頗為特殊的用法：說話者先舉一具有貪瞋癡的天神、阿修羅或凡夫為對比基準，陳說其獨特的功德或行儀，透過容讓句「尚……，何況……」托顯菩薩行者更為殊勝。舉例而言，先描述「善音」海神的功德——「其音普順海眾生 所有語言皆辯了 令彼一切悉歡悅」——，接著說「彼神具有貪恚癡 猶能善解一切音 況復總持自在力 而不能令眾歡喜 所有語言皆辯了 令彼一切悉歡悅」。旨在說明：就連這些未斷三毒的眾生都能成就這些功德，那已發菩提心的行者當然能成辦更為殊勝之事業。

另有一類經文講述菩薩善知眾生的心行傾向，為其說相應之法門，令得解脫。譬如〈明法品〉的「瞋恚多者 (Tib. *zhe sdang gi bsam pa*)，為說大慈」⁴⁴、〈入法界品〉描述善知識海幢比丘於三昧中「為瞋行者 (Skt. *dveṣacaritānām*)，說慈心觀」⁴⁵、普眼長者自陳為「瞋恚多者 (Skt. *doṣaprahāṇāya*)」⁴⁶，教慈悲觀⁴⁷以及寂靜音海夜神向善財解說其修持法門包括「若見眾生瞋行多者 [Skt. *doṣacaritānām sattvānām*]，我為彼說大慈觀門，令其得入勤加修習」⁴⁸。

⁴² 無著比丘也依循此一脈絡整理，先說“Manifestations of Ill-will”，之後則是“The Arising and Consequences of Ill-will”與“‘How to Overcome Ill-will’”。參 Anālayo, *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), 44-56.

⁴³ 這類經例較多，經常與「貪」(Skt. *rāga*; Tib. *'dod chags*)和「癡」(Skt. *moha*; Tib. *gti mug*)相鄰，有時經句也隨附其他煩惱，譬如「慢」(Skt. *māna*; Tib. *nga rgyal*)、「慳」(Skt. *mātsarya*; Tib. *ser sna*)與「嫉」(Skt. *īrṣyā*; Tib. *phrag dog*)等等。在此僅舉二例為證：〈賢首品〉「或有貪欲瞋恚癡 煩惱猛火常熾然 菩薩為現老病死 令彼眾生悉調伏」(CBETA, T10, no. 279, p. 75a4-5)、〈明法品〉「知貪欲行者，知瞋恚行者，知愚癡行者，知等分行者，……普覺悟法界門，是則能淨智波羅蜜」(CBETA, T10, no. 279, p. 97c3-7)和〈十行品〉「我當常為眾生說法，令離一切惡，斷貪、瞋、癡、憍慢、覆藏、慳嫉、諂誑，令恒安住忍辱柔和。」CBETA, T10, no. 279, p. 103c25-27.

⁴⁴ CBETA, T10, no. 279, p. 97a10-11; *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.ka.291a.3、310a.1。

⁴⁵ CBETA, T10, no. 279, p. 340c26-27; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 70.

⁴⁶ 梵語 *doṣaprahāṇāya* 意指「為了捨離瞋」。

⁴⁷ CBETA, T10, no. 279, p. 354c7; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 117.

⁴⁸ CBETA, T10, no. 279, p. 384c25-27; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 221.

無論是觀知眾生受到根本煩惱所拘執，或羅列各別煩惱的對治法門，這些論述散見於其他大乘經典，並非《華嚴經》獨有。比較值得特別留意的是：〈十無盡藏品〉在「慚藏」和「愧藏」兩大主題中，以「自言自語」的形式來建構「菩薩堅定斷除一切煩惱」乃至「廣為眾生說真實法」的思惟理路。例如功德林菩薩說明「何等為菩薩摩訶薩慚藏」，言：

此菩薩憶念過去所作諸惡，而生於慚。謂彼菩薩，心自念言：「我無始世來與諸眾生，皆悉互作父母、兄弟、姊妹、男女，具貪、瞋、癡、憍、慢、諂、誑及餘一切諸煩惱，故更相惱害，遞相陵奪，姦淫、傷殺，無惡不造。一切眾生，悉亦如是：以諸煩惱，備造眾惡，是故各各不相恭敬，不相尊重，不相承順，不相謙下，不相啟導、不相護惜，更相殺害，互為怨讎。」自惟：「我身及諸眾生去、來、現在行無慚法，三世諸佛無不知見。今若不斷此無慚行，三世諸佛亦當見我。我當云何猶行不止？甚為不可！是故我應專心斷除，證阿耨多羅三藐三菩提，廣為眾生說真實法。」是名：菩薩摩訶薩第三慚藏。⁴⁹

菩薩首先忖思自己往昔和眾生的「無慚行／法」，即：無始以來受到煩惱驅使，互相傷害，造諸惡業。接著對於「三世諸佛一定能知見我行或未斷無慚法」一事生起慚心，因而立志斷除無慚行，並以成就佛果為目標，以便為眾生說法。其後的「愧藏」主題段落對煩惱和惡行的描述細節有別，但陳說形式雷同：同樣由自省出發，再擴及眾生，而且明確的指出：「若我於今猶行是事，則為欺誑三世諸佛。」由此鞏固菩提誓願。⁵⁰

〈十無盡藏品〉兩大段經文雖然仍在闡說菩薩摩訶薩所應行持的德目，但說法者功德林菩薩在敘事中退至後景，突出表達菩薩的內心活動，削減了說教性質。此一講述形式不僅建構出「仿真」的世間現象觀察，也讓說理更易於接受與應用。除此之外，菩薩的省思是以「三世諸佛」為其典範出發，將之應用於佛學以外的場域時，可以將「佛」代換為「現實生活中尊仰的人物」，細想對方具備哪些美德——能鼓舞他人乃至帶來具體的利益與安樂——，再反觀自身陷入怎樣的煩惱，以此自我策勵。

（二）*pratigha* (Tib. *khong khro*)

在阿毘達磨佛教思想的分類系統中，「瞋」是六根本煩惱的第二項，緊次

⁴⁹ CBETA, T10, no. 279, p. 112a1-14。

⁵⁰ 參見 CBETA, T10, no. 279, p. 112a15-27。

於「貪」(Skt. *rāga*; Tib. *'dod chags*)。雖然梵語 *pratigha* 與 *dveṣa* 的意義緊密相同，⁵¹ 但觀察《華嚴經》「瞋」*pratigha* (Tib. *khong khro*) 的語句成分，其搭配現象迥異於前述 *dveṣa*。譬如〈普賢行品〉，《八十華嚴》作：「佛子！我不見一法為大過失，如諸菩薩於他菩薩起瞋心者。何以故？佛子！若諸菩薩於餘菩薩起瞋恚心，即成就百萬障門故。」⁵² 前後句的「瞋心」和「瞋恚心」意義應該無別，而《藏譯華嚴》分別以 *zhe sdang* 和 *khong khro* 表之。⁵³ 回推梵語，原文可能分別使用 *dveṣa* 與 *pratigha*，顯示二詞在此文段相當於可替換的同義用語。不過，〈普賢行品〉的「起瞋(恚)心」並非概括性的心理煩憂，而有具體的敵意對象，即「餘菩薩」。另外再舉〈離世間品〉為例。此品羅列菩薩摩訶薩種種修持德目，其中「十種耳」和「十種清淨捨」內含 *pratigha* 的相關文句：經文簡單陳說若菩薩聽聞到「毀訾聲」與一切眾生對其「輕慢毀辱」時，當「斷除瞋恚」或成就「不生瞋恚清淨捨」。⁵⁴

有意思的是，佛學辭典 *The Princeton Dictionary of Buddhism* 界定 *pratigha* 時，從佛教心理學 (Buddhist psychology) 的角度指出：

當與感官對象接觸時，心無正念 (without introspection, Skt. *asamprajanya*)，厭惡 (aversion, Skt. *pratigha*) 就會產生。由於厭惡是一種心理反應，乃與不悅意〔境〕引發的排斥、抵抗和活躍的反感聯繫，可產生隨煩惱，這些煩惱以 *pratigha* 為共同基礎。……由於 *pratigha* 包括認知 (cognitive) 和情感 (affective) 兩個範疇，所以在進入「見道」(the path of vision, Skt. *darśanamārga*) 時，尚無法通過洞察力消除，只有在反復修習「修道」(the path of cultivation, Skt. *bhāvanāmārga*) 後才會止息。⁵⁵

有別於前類的 *dveṣa* 語料，《華嚴經》的 *pratigha* 經例確實多了一些情境訊息：〈普賢行品〉和〈離世間品〉或隱或顯地描述一個令人反感的對境，但菩薩內心完全沒

⁵¹ 木村泰賢依循《俱舍論》之稱法「隨眠」(*anuśaya*)，羅列六種最重之煩惱，其中第二項根本隨眠「瞋」所附加之梵語有二，即 *dveṣa* 和 *pratigha*。(參木村泰賢著，釋依觀譯，《阿毘達磨佛教思想論》(臺北：臺灣商務，2020年)，電子書版，頁96。)佛學辭典 *The Princeton Dictionary of Buddhism* 定義 *pratigha* 如下：“one of the primary mental afflictions (KLÉSA) and closely synonymous with “ill-will”(DVEṢA).”見 Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 666.

⁵² CBETA, T10, no. 279, p. 257c15-18。

⁵³ *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.kha.63b.1-2.

⁵⁴ 參見 CBETA, T10, no. 279, p. 302c26-27 和 p. 306a18-19。藏譯本參 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.kha.229a.7 與 240b.3。

⁵⁵ Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 666.

有厭惡或反擊意圖。由此看來，「離瞋恚心」之論述運用於教學時，應將不悅意境的觀察與身心反應納入教學設計中。

(三) *krodha* (Tib. *khro ba*)

據本文第一組 *dveṣa* 經例，《華嚴經》對於「瞋恚行者」或「多瞋恚者」一致採「大慈」(Skt. *mahāmaitrī*) 為相應的觀修法門。正如菩提比丘所言：無瞋並不一定會呈現為慈，而是也能以其他方式呈現。但當慈生起於心中時，它一定是無瞋心所。⁵⁶ 就滅除瞋忿來說，《華嚴經》其實也提及其他對治方法，尤其是廣為熟知的「忍辱」(Skt. *kṣānta, kṣānti*)。例如〈入法界品〉善知識寂靜音海夜神所說「若見眾生多瞋恚者，我為說法，令住如來忍波羅蜜」⁵⁷。單看中文，似乎同一瞋心可對應大慈與安忍兩法門。置於教學或實踐情境下，可能會產生疑問：何種情況該運用哪一方法比較合適？依《華嚴經》的對等語料，寂靜音海夜神所謂的「多瞋恚者」乃對等於梵語 *krodhāviṣṭānām sattvānām*⁵⁸，表達此類眾生的心充斥著忿怒。兩相對比，儘管中文用語和句式結構一樣，但慈心觀主要搭配 *dveṣa* 類的瞋心詞組，而 *krodha* 之瞋則採安忍因應。法門之擇取想必與當下瞋心的隱、顯和強烈程度有相當關係。這一點可從《大乘阿毗達磨集論》對 *krodha* 的定義，以及 *krodha* 在《華嚴經》經句中所搭配的相關詞組得到印證。

玄奘將 *krodha* 譯為「忿」，《大乘阿毗達磨集論》定義「心怒為體，執杖憤發所依為業」，意即：就煩惱心的相生關係而言，*krodha* 源於前一類瞋心 *pratigha*（「心怒」），而且「忿」本身又會成為拿刀杖殺害眾生的基礎。此瞋心所呈現的敵意程度顯然較前兩類（*pratigha* 與 *dveṣa*）容易感知。另外，《華嚴經》的經例中，〈十地品〉表述初地菩薩無瞋恚心時，不僅提及 *krodha*，文句同時搭配一些遠離「鬪諍」（Skt. *saṃrambha*）或「惱害」（Skt. *vihiṃsā*）等用詞；⁵⁹ 又或觀知一切眾生互相欺凌，描繪凡夫「鬪諍瞋恨，熾然不息」（Skt. *krodha-upanāha-saṃdhuṣita*）⁶⁰。〈入法界品〉甚至陳述菩薩能以非常手段令眾生止息此類瞋心，譬如：海幢比丘言「讚

⁵⁶ 菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，頁 73。

⁵⁷ CBETA, T10, no. 279, p. 384b27-28.

⁵⁸ P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 221. 據梵語辭典，*āviṣṭa* 其中一個義項為「充滿」，“filled (by any sentiment or feeling)”。參見 Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 155.

⁵⁹ 經文講述歡喜地菩薩所成就的功德時，先羅列正面意義的「多歡喜、多淨信、多愛樂、多適悅、多欣慶、多踊躍、多勇猛」，其次再接帶有否定接頭詞的「多無鬪諍、多無惱害、多無瞋恨」（*asaṃrambhabahulo vihiṃsābahulo krodhabahulo*）。參見 CBETA, T10, no. 279, p. 181a27-29; P.L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram*, 8。

⁶⁰ CBETA, T10, no. 279, p. 186a17-18; P.L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram*, 17. 據《大乘阿毘達磨集論》，玄奘將 *upanāha* 譯作「恨」，定義為「懷怨不捨為體，不忍所依為業」（CBETA, T31, no. 1605, p. 665a4-6）。梵語 *saṃdhuṣita* 有“kindled, inflamed”之義（Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 1145），相當於漢譯經文的「熾然」。

金色身，令諸眾生離瞋恚垢〔Skt. *akrodha-anupāyāsātāyām-akhiladuṣṭā*〕⁶¹，起對治行，絕畜生道」⁶²；或勝熱婆羅門能以「五熱炙身」所放攝之光明普照諸龍宮殿，令諸龍眾「滅除瞋恚」之後（Skt. *krodha-pravṛttiṃ caiṣāṃ praśamayitvā*），方能使其「身得清涼，心無垢濁」⁶³；善知識大天的方式更為特別，經文言「若有眾生瞋恚〔Skt. *krodha-āviṣṭānām*〕、憍慢、多諍競者，為其示現極可怖形，如羅刹等，飲血噉肉，令其見已，驚恐惶懼，心意調柔，捨離怨結」⁶⁴。顯然經典借由 *krodha* 結合其他與瞋類概念用語——如「厭恨」(*upanāha*)、「熱惱」(*upāyāsa*)和「嫌惡」(*khila*)等等——，或者與「充滿」(*āviṣṭa*)或「運轉」(*pravṛtti*)等狀態用語複合，表徵心緒如火般燥動翻騰的狀態。這些語言表達樣式未見於 *dveṣa* 與 *pratigha* 語料。

(四) *vyāpāda* (Tib. *gnod sems*)

《華嚴經》*vyāpāda* 的用法不如巴利聖典多元，在瞋的對等語料中幾乎都是表達十不善業的第二項意業——「瞋心」(Skt. *vyāpannacitta*; Tib. *gnod sems*)。例如〈普賢行品〉「多生貪、瞋、邪見故，成就意業障」⁶⁵、〈離世間品〉「心清淨戒，永離貪、瞋、邪見故」⁶⁶和〈入法界品〉「貪愛他財物 瞋恚懷毒心 邪見不善行 命終墮惡道」⁶⁷，前後文句搭配身業和語業的內容。依據「瞋恚懷毒心」的梵語 *vyāpannacittāḥ parapudgaleṣu*⁶⁸可知，此類瞋心是對其他眾生 (*parapudgaleṣu*) 生出惡意的心理活動。⁶⁹ 不過，迥異於 *pratigha* 或 *krodha* 語料，經文並未陳說可能生起此煩惱的情境——例如來自其他眾生的輕慢、欺惱乃至傷害——，而是直述某類凡愚眾生的行為特徵。譬如〈入法界品〉大願精進力救護一切眾生夜神講述往昔勝光國王治下「多有殺、盜、姪佚、妄語⁷⁰、綺語、兩舌、惡口、貪、瞋、邪見、不孝父母、不敬沙門婆羅門等」⁷¹眾生，或者如無厭足王國內人民多行十惡之相關經

⁶¹ 中文的「離」對等於梵語否定接頭詞 *a-*和 *an-*，「垢」相當於梵語複合詞末端的 *duṣṭa*，譯詞「瞋恚」則含蓋了 *krodha*、*upāyāsa* 與 *khila* 三者。第二項 *upāyāsa* 有“irritation, mental disturbance or perturbation”等義，表達一種心煩意燥的狀態；*khila* 意指“hardness or harshness of mind”，意義相對寬泛，在 *Śikṣāsamuccaya*（《大乘集菩薩學論》）中曾與另兩類瞋——*doṣa* 和 *vyāpāda*——複合。梵語詞定義參見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2004), 146、205。

⁶² CBETA, T10, no. 279, p. 341c10-11; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 72.

⁶³ CBETA, T10, no. 279, p. 347a29-b3; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 92.

⁶⁴ CBETA, T10, no. 279, p. 368b9-12. P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 168.

⁶⁵ CBETA, T10, no. 279, p. 258a24.

⁶⁶ CBETA, T10, no. 279, p. 305a3-4.

⁶⁷ CBETA, T10, no. 279, p. 394b21-22.

⁶⁸ P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 255.

⁶⁹ 這一點和巴利傳統的定義雷同：「瞋恨 (*vyāpāda*) 是瞋心所。當生起為希望他人遭遇危害與苦難時，它即已成為『足道之業』。」菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，頁 195。

⁷⁰ 據《大正藏》勘勘記，「語」在《明》、《宮》二本作「言」。

⁷¹ CBETA, T10, no. 279, p. 399a12-15.

句⁷²。至於對治方法，無厭足王以非凡的方式入手：「善男子！我為調伏彼眾生，故化作惡人，造諸罪業，受種種苦，令其一切作惡眾生見是事已，心生惶怖，心生厭離，心生怯弱，斷其所作一切惡業，發阿耨多羅三藐三菩提意。」⁷³ 另外，〈入法界品〉善知識開敷一切樹華夜神教示「有瞋恚者〔*vyāpannacittānāṃ sattvānāṃ*〕，教住大慈；懷惱害者〔*kṣubhitacittān sattvān*〕，令行忍辱」⁷⁴。其中的「惱害」*kṣubhita* 表達出一種更為驚惱的狀態⁷⁵，震怒表現比 *vyāpanna* 強烈。對治法門也前述的配適原則雷同：對於瞋心表現較為顯著者，教其行忍；反之，令住大慈。

行十善、斷十惡行乃學佛的基礎規範，而《華嚴經》據此描繪了大乘菩薩行者獨有的修學心態。舉例而言，〈十無盡藏品〉將守持十善業視同「無毀犯戒」，而且經文有一段關於菩薩基於持戒而轉進意欲眾生的心理活動敘述：

云何為無毀犯戒？此菩薩永斷殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口及無義語、貪、瞋、邪見，具足受持十種善業。菩薩持此無犯戒時，作是念言：「一切眾生毀犯淨戒，皆由顛倒；唯佛·世尊能知眾生以何因緣而生顛倒，毀犯淨戒。我當成就無上菩提，廣為眾生說真實法，令離顛倒！」⁷⁶

菩薩從自身受持十種善業出發，觀知眾生因種種因緣而毀犯淨戒，而為了如同世尊那樣徹知「眾生以何因緣而生顛倒」，令其永斷惡行，因此堅定成就佛果的志願，以便為眾生說法。除此之外，〈十地品〉的第二地特別標舉離垢地菩薩「性離瞋恚」（*a-vyāpannacitta*）的樣貌：「菩薩於一切眾生恒起慈心、利益心、哀愍心、歡喜心、和潤心、攝受心，永捨瞋恨、怨害、熱惱，常思順行，仁慈祐益。」⁷⁷ 其中的「瞋恨、怨害、熱惱」對應一個長梵語複合詞——由多種瞋類語詞構成——，構詞成分包括：*krodha*、*upanāha*、*khila*、*mala*、*vyāpāda*、*paridāha*、*saṃdhuṣita* 和 *pratigha*。⁷⁸ 換言之，儘管此處「性離瞋恚」所離的對象是 *vyāpannacitta*，但實際上離垢地菩薩能完全斷除各種類型的瞋惱。經文進一步描述二地菩薩憑著自身性離十惡、守護十善之基礎，細思十不善業會令眾生獲至各種輪迴六趣的

⁷² CBETA, T10, no. 279, p. 355c24-25.

⁷³ CBETA, T10, no. 279, pp. 355c26-356a1.

⁷⁴ CBETA, T10, no. 279, p. 391a21; P.L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtram*, 243.

⁷⁵ 梵語 *kṣubhita* 是動詞 *√kṣubh* 的過去分詞形式，在此當形容詞用，梵語辭典列示“agitated (mentally), disturbed, frightened, alarmed, afraid”乃至“angry, enraged”等義。參見 Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 331.

⁷⁶ CBETA, T10, no. 279, p. 111c22-28.

⁷⁷ CBETA, T10, no. 279, p. 185b21-23.

⁷⁸ P.L. Vaidya, *Daśabhūmikāsūtram*, 16.

無量苦聚⁷⁹，因而立志：「我當自修正行，亦勸於他，令修正行！」⁸⁰ 這些陳說內容展示出菩薩的「無毀犯戒」或「性自遠離十不善業」都是一種與菩提心道相應的淨行，而且經文強調此行恆常且無間斷。

(五) 其餘用語

修持六波羅密是菩薩行者的必要功課，當「瞋」出現於這組法數時，用以表達「安忍」(Tib. *bzod pa*) 的反面狀態。相關經例有〈賢首品〉「又放光明名忍嚴 此光覺悟瞋恚者〔Tib. *mi bzod pa*；Skt. *akṣānti*〕 令彼除瞋離我慢 常樂忍辱柔和法眾暴惡難可忍 為菩提故心不動 常樂稱揚忍功德 是故得成此光明」⁸¹、〈菩薩問明品〉「慳者為讚施 毀禁者讚戒 多瞋〔Tib. *mi bzod pa*〕為讚忍 好懈讚精進 亂意讚禪定 愚癡讚智慧」⁸²。

《華嚴經》以「忍」為主題的相關論述繁多，而且經文未必帶有「(不/無)瞋」之用語。礙於篇幅，本研究難以逐一詳陳這些經例，但有一概念用語特別引起筆者注意，即「(不)動亂」。發現起點在於〈離世間品〉羅列的十種「清淨忍」，其第三項為「不生恚害清淨忍，其心不動故」⁸³。據《藏譯華嚴》，「心不動」是以否定式表之，而否定的對象為 *tha ba* (Skt. *khila*)、*khro ba* (Skt. *krodha*) 和 *gnod sems* (Skt. *vyāpāda*) 三者。⁸⁴ 若原典採三項語詞表達，而古譯師對譯「心不動」，表示在譯者的認知中，瞋恚可以用更為寬泛的「動亂心」概括。相似的經例還見於同品「如山增上心」的第五項：若有眾生罵辱、毀謗、打棒、屠割，苦其形體，乃至斷命，如是等事，悉皆能受，終不因此生動亂心，生瞋害心⁸⁵，亦不退捨大悲弘誓，更令增長，無有休息。」⁸⁶ 又如，〈離世間品〉「離貪⁸⁷行淨施 捨慢持淨戒 不瞋〔Tib. *mi 'khrug*；Skt. *an-upāyāsa*〕常忍辱 不懈恒精進 禪定得自在 智慧無所行」⁸⁸。

⁷⁹ 譬如瞋恚的過患：「令眾生墮三惡道；若生人中，得二種果報，一者常被他人求其長短，二者恒被於他之所惱害。」見 CBETA, T10, no. 279, p. 186a4-7。

⁸⁰ CBETA, T10, no. 279, p. 185b28-29.

⁸¹ CBETA, T10, no. 279, p. 76a24-27; *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.ka.228b.5-6.

⁸² CBETA, T10, no. 279, p. 68b20-22; *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.ka.208a.6.

⁸³ CBETA, T10, no. 279, p. 305a14-15.

⁸⁴ *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.kha.236b.3-4.

⁸⁵ 藏譯本作 *sdig pa dang smod pa dang khyad du gsod pa*。見 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.kha.181a.6.

⁸⁶ CBETA, T10, no. 279, p. 289b13-17.

⁸⁷ 據《大正藏》勘勘記，「貪」在《聖語藏》作「會」。

⁸⁸ CBETA, T10, no. 279, p. 317c15-17; *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, D 35.44.kha.272b.6.

至於菩薩如何能堪受忍法、心不動亂，〈十行品〉第三「無違逆行」有一段生動的刻畫。經文首先陳說菩薩常修忍法，並且立志為眾生說法，令其「令恒安住忍辱柔和」。⁸⁹ 菩薩弘法利生的過程中遭遇數量極多的眾生以各式粗暴語言和刀杖攻擊，而在「遭此極大楚毒，身毛皆豎，命將欲斷」的處境下，經文描述菩薩內心的活動：

作是念言：「我因是苦，心若動亂，則自不調伏，自不守護，自不明了，自不修習，自不正定，自不寂靜，自不愛惜，自生執著，何能令他心得清淨？」菩薩爾時復作是念：「我從無始劫，住於生死，受諸苦惱。」如是思惟，重自勸勵，令心清淨，而得歡喜。善自調攝，自能安住於佛法中，亦令眾生同得此法。⁹⁰

安忍心首先由「令他心得清淨」的誓願為根基，其邏輯理路是：若因受苦而心生動亂，那我不具備幫助眾生得清淨心的資格了。其次審思流轉生死也源於這些煩惱，菩薩由之再次自我策勵，然後將關懷點擴及一切眾生。

四、離瞋恚心與品德教育

概而觀之，唐譯本《華嚴經》的「離瞋恚心」論述包括三個面向：（一）佛菩薩如何觀看和幫助瞋恚眾生；（二）遠離瞋恚心的菩薩是何種樣貌，以及（三）菩薩面對眾生加諸輕慢、毀辱時的內心活動。三類「瞋」語料的對等源語多樣，至少含蓋 *dveṣa*、*pratigha*、*krodha*、*vyāpannacitta*、*upanāha*、*khila*、*kṣubhita* 以及 *upāyāsa* 等等，乃至用「不安忍」（Tib. *mi bzod pa*；Skt. *akṣānti*）或長複合詞表述概括性的瞋惱。在第一類資料中，菩薩說法教示瞋恚眾生時，靈活地依據其惡意的隱顯和程度強弱授以慈心或安忍法門，有時甚至採取非凡手段令多瞋者心生恐懼；第二類則描繪菩薩依於菩提心，歷經長久修行獲證諸多功德，「離瞋恚心」只是其中之一。這兩類論述往往預設了執行者具備一定的認知、能力或殊勝的菩提願心，內容涉及系統性的佛學理論知識，教學時必須輔以相關佛法觀念，否則必有隔閡。若要將「離瞋恚心」與素養教學的品德教育或生命教育結合，建議著眼於第三類語料的擇取與設計。

從第三類語料的敘事形式來說，《華嚴經》經常透過不同的發言位置，建構多重觀點——事件描繪和人物思惟交替——，讓線性的文句鋪排互有前景（foreground）

⁸⁹ 參見 CBETA, T10, no. 279, p. 103c22-28。

⁹⁰ CBETA, T10, no. 279, p. 104a9-16.

與後景 (background)。⁹¹ 舉前述〈十行品〉為例：經文先揭示〈十行品〉內部的敘述者「功德林菩薩」，並提出命題主幹「菩薩摩訶薩因效法三世諸佛而修行，故而成就不可思議的菩薩行」⁹²，逐次剖析「何等是菩薩摩訶薩行」。接著在「無違逆行」下，敘述者描繪一個極為苦楚的情境，從中帶出第二層的故事主角「菩薩摩訶薩」，再憑借著「作是念言」導出其感知與觀點。⁹³ 經文整體雖在教行安忍，但不以說教形式呈現，而是營造出一個可能會生起瞋心的事件難題，再透過「作是念言」標舉菩薩行者的自我審視與心思轉折，形成因果連貫，甚至仿真的立體意象。〈十無盡藏品〉也是相似的論說模式，都是由多個跨句段的因果邏輯構成——即：若欲成就不可思議的菩薩勝行，則應具備種種德目——，而多重觀點的建構樣式不僅使讀者易於代入主角視角，也削減了文篇中的規範性質 (prescriptive rule)。

不過，上述菩薩的省思內容依然涉及前後世、業果乃至空性智與菩提心等佛教獨有的思想概念，該如何應用在一般教育場域？這勢必需要將經文意涵轉化為契合教育課程所設定的目標。以「品德教育」(character and moral education) 為例，雖然「品德」語義範疇會隨著時代與社會之變遷而易動，並無一個絕對標準，但仍可依〈教育部品德教育促進方案〉頒布的定義為據：

本方案乃著重「品德核心價值」與「行為準則」之深耕及推廣。所謂「品德核心價值」係指人們面對自我或他人言行，基於知善、樂善及行善之道德原則，加以判斷、感受或行動之內在根源與重要依據，其不僅可彰顯個人道德品質，並可進一步形塑社群道德文化：諸如尊重生命、孝悌仁愛、誠實信用、自律負責、謙遜包容、欣賞感恩、行善關懷、公平正義、廉潔自持等。至於「行為準則」乃指奠基於品德核心價值，加以具體落實於現代生活的不同情境中各個群體的言行規範。⁹⁴

⁹¹ Seymour Chatman 認為故事情節中含敘述者和故事人物兩種觀點，二者出自不同的發言位置，分別代表故事世界內部和外部的意見。劉承慧將此運用於《左傳》的敘事解析，指出《左傳》具敘述者、評議者和故事人物三種觀點，而「這三種觀點之所以能在線性閱讀過程中被接收並理解，主要是因為他們屬於不同的意義平面」。參見 Seymour Chatman, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 139-160；劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，收入李貞慧主編，《中國敘事學：歷史敘事詩文》(新竹：國立清華大學出版社，2016年)，頁 111-112。

⁹² 經文作：「佛子！菩薩行不可思議，與法界、虛空界等。何以故？菩薩摩訶薩學三世諸佛而修行故。」CBETA, T10, no. 279, p. 102c14-15.

⁹³ 參見 CBETA, T10, no. 279, p. 102c14-17、103c22-104a23。

⁹⁴ 見教育部，〈教育部品德教育促進方案〉，<https://ws.moe.edu.tw/Download.ashx?u=C099358C81D4>

對照前述第三類「離瞋恚心」的論述面向與品德教育羅列的九大核心價值，至少可對應於「自律負責」、「謙遜包容」、「欣賞感恩」和「行善關懷」四項品德。課堂實施時，雖不適合直接帶入業果、菩提心乃至空性等佛法概念，卻可運用其中的菩薩思惟脈絡，將「無瞋恚心」與品德教育相互運用。實際上，透過哲學思辨來深化品德教育之作法已有教育界人士提出。⁹⁵ 以「離瞋恚心」為例，可朝六個方向，次第設計課堂討論，例如：（一）確立探討主題——如本文擇取常見煩惱「憤怒」——，解析篇章意義、組織與理路安排；（二）引入生活情境，描繪可能發生的事件，例如：旁人或自己在現實生活、網路世界中可能遭遇到的不悅言語乃至語言暴力；（三）檢視自身在該情境下產生的感受與行為反應，包括身體與心理活動變化；（四）釐清各式情緒反應的細微差異，譬如：是心微不快而想避開，還是想予以強力反擊（分屬不同的瞋心）；（五）推想回擊之後可能會產生什麼樣的後續效應（可與菩薩觀察到「瞋煩惱是苦因」的經例相應）；（六）設問是否有正面的處理態度，譬如：自律包容（安忍）或感恩關懷（慈愛心）；又或能否另外提出其他有助益的止瞋方法。最後的語文教學評量階段，可要求學生以書寫的方式，條理化呈現上述解析。簡言之，即使排除佛教名相，仍可採用經文敘述的思惟理路來融合品德教育議題。

本文試圖從經典的文本解析入手，論說《華嚴經》內含豐富的素養教學元素及方案，皆可與現代教育重視的價值觀教學結合。不過，筆者並非國民教育現場的實行者，自知短絀汲深，多有不足，尚祈諸方斧正！

參考文獻

（一）佛教經論

中文經論採用 CBETA “2019.Q3”版，依經號為序排列。

〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，T01, no. 26。

〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，T02, no. 125。

876CA06EC6164DFBA4EC96D601173D7F538DECEB63B398ED2C2E1AD8238CEDF4640B615C34DF2785AFF8A78E6AAA69AD13B659A4546AE6E3368AE9DEAE0C91B5DBDF12C07BDD0A0C1242&n=9C7FB99A9292FCA29D6525216A74A7523448671BE53A11F2688B28534D390ADA577382E78BB8FE0E&icon=.pdf (2023/03/03 瀏覽)，頁 2。

⁹⁵ 譬如〈從哲學思辨談如何深化品德教育〉一文便指出教師可透過思辨討論的課堂運用策略。該文作者提出了六個引導學生思考的原則：「（一）有清楚的問題意識，每堂課確立一項德目來探討。（二）以設問法代替講述法，以核心問題催生學生心智。（三）問題設計要有邏輯順序，注意脈絡銜接性。（四）盡可能讓學生導出結論，不要給絕對答案。（五）引入情境、時事，運用圖片、短片、音樂等輔助增加討論參與。（六）當討論偏離主題時，適時拉回聚焦，協助學生澄清或核對觀念。」見黃雅琦，〈從哲學思辨談如何深化品德教育〉，《鵝湖月刊》第 46 卷第 6 期（2020 年 12 月），頁 60。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。

〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毗達磨集論》，T31, no. 1605。

Trenckner, V., ed. *Majjhima-Nikāya: Vol. I*, reprinted. Bristol: The Pali Text Society, 2013.

Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

Vaidya, P. L., ed. *Daśabhūmikasūtram*. Darbhanga: The Mithila Institute, 1967.

德格版甘珠爾 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* , D 44。

（二）專書與論文

木村泰賢著，釋依觀譯，《阿毘達磨佛教思想論》，臺北：臺灣商務，2020年，電子書版。

拉諦仁波切口述，Elizabeth Napper 英譯，廖本聖中譯，《心在西藏佛教：西藏佛教認理論》，臺北：藏典出版社有限公司，2018年。

洪詠善、陳逸年、黃尹歆、黃政傑、楊秀菁、葉淑芬，〈素養導向教科書編輯與使用〉論壇記錄，收錄於《教科書研究》第12卷第3期（2019年12月），頁103-126。

核心素養研究課題組，〈中國學生發展核心素養〉，《中國教育學刊》2016年第10期（2016年10月），頁1-3。

黃雅琦，〈從哲學思辨談如何深化品德教育〉，《鵝湖月刊》第46卷第6期（2020年12月），頁58-63。

劉承慧，〈論《左傳》敘事文〉，收入李貞慧主編，《中國敘事學：歷史敘事詩文》，新竹：國立清華大學出版社，2016年。

關則富，《增支部（一）》，臺北：聯經出版社，2016年。

Anālayo. *From Craving to Liberation – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1). New York: The Buddhist Association of the United States. 2009.

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

Monier-Williams, Sir Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999.

Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, edited by Nyanaponika. Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, 2012.

Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Seymour Chatman, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

(三) 網路資源

王一芝，〈108 課綱新趨勢：全球教改都在推「素養」，台灣做對了嗎？〉，《天下雜誌》第 685 期，<https://www.cw.com.tw/article/5097553>，2019/11/05 發布，2023/02/19 瀏覽。

《全國法規資料庫》，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawSingle.aspx?pcode=H0020045&flno=6>，2023/03/19 瀏覽。

「教育部技術型高級中等學校國語文推動中心」，<https://vtedu.mt.ntnu.edu.tw/nss/s/chinese/index2023/03/19> 瀏覽。

國語文學科中心，「高中國文學習網」<https://cerclarning.tp.edu.tw>，2023/02/15 瀏覽。

教育部，〈十二年國民基本教育課程綱要：綜合型高級中等學校〉，https://tecs.nknu.edu.tw/fckeditor/ckfinder/userfiles/files/語文領域領綱_國語文_綜合型高級中等學校.pdf，2023/02/19 瀏覽。

教育部，〈教育部品德教育促進方案〉，<https://ws.moe.edu.tw/Download.ashx?u=C099358C81D4876CA06EC6164DFBA4EC96D601173D7F538DECEB63B398ED2C2E1AD8238CEDF4640B615C34DF2785AFF8A78E6AAA69AD13B659A4546AE6E3368AE9DEAE0C91B5DBDF12C07BDD0A0C1242&n=9C7FB99A9292FCA29D6525216A74A7523448671BE53A11F2688B28534D390ADA577382E78BB8FE0E&icon=..pdf>，2023/03/03 瀏覽。

教育部，〈關於十二年國教〉，「108 課綱資訊網」，<https://12basic.pro.k12ea.gov.tw/k12eagt/theme/themeAction!themeCourseTitle.so?themeCourseCode=LB2VNY>，2021/09/29 發布，2023/02/19 瀏覽。

教育部國民及學前教育署，「普通型高級中等學校學科資源平臺」，<https://ghresource.mt.ntnu.edu.tw/nss/p/index>，2023/02/19 瀏覽。

菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》。中譯修訂版，2015 年 4 月。<http://www.gaya.org.tw/blog/insight/wp-content/uploads/2021/12/111-01.pdf>，2023/02/19 瀏覽。

盧佳麟，〈教育部技術型高級中等學校國語文推動中心學校 110 度種子教師素養導向教學設計參考格式〉，<https://vtedu.mt.ntnu.edu.tw/uploads/1637830217815o70n86L3.pdf>，2023/03/19 瀏覽。

Bhikkhu Anālayo, *The Underlying Tendencies*, <https://www.buddhistinquiry.org/article/the-underlying-tendencies/>，2023/02/20 瀏覽。

The Tibetan & Himalayan Library, Tibetan to English Translation Tool, <https://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>, 2023/02/20 瀏覽。

試論華嚴經教中的教育方法

蘇州大學宗教研究所 研究員
釋德安

摘 要

《華嚴經》與華嚴教學中，不但展開了基於法界緣起的圓融無礙的方法論，而且將之轉化為從人間修成佛道的「別教一乘」理路，後者既是華嚴經教的基本精神，也提供了一種教育的方法論，這一教育方法成為關聯到師與生、教與學、知與行等雙方的樞紐。本文以《華嚴經》及華嚴家著作中關涉教育方法的內容為主要研究對象，透過文本梳理與義理分析，提出華嚴經教中所蘊含的教育方法，指出其與華嚴教學的基本精神「別教一乘」教義的一致性，並探討華嚴教育方法的影響與價值。

關鍵詞：《大方廣佛華嚴經》、華嚴教學、教育方法、佛教與當代社會

漢語系的華嚴經教，即漢譯本《大方廣佛華嚴經》（下簡稱《華嚴經》）與依之成立的華嚴教學，是中古時代中、印兩大文明交流的重要歷史成果，也是漢傳佛教最具代表性的思想與實踐體系之一。從內容與方法論上理解華嚴經教在教育意義上的特點與價值，因之得以洞悉其建構與流變歷史進程中的經驗，並使華嚴經教在當代佛教傳承之中煥發新的生機。就關涉華嚴思想的研究，從華嚴教學代表性文獻的校釋與解讀、華嚴教學之中的斷代思想史與問題意識、華嚴教學之中代表性人物與思想等，一直以來是海內外學界所關注之議題。¹而就教育的方面，無論是教相判釋²還是佛教或者宗派的特色性的詮釋（釋經）學³，抑或是華嚴經教之中文獻與人物的教育思想⁴，亦都有重要的代表作問世。而從另一方面來看，從方法論意義上討論華嚴教學，仍有較多可以探究的空間。例如，作為一種從言傳到身教、從義理建構到修證實踐的佛教宗派，華嚴教學在解經之展開歷史中、在基於著述的宗派建構中，其融攝中印教化理念，彰顯《華嚴經》的特色精神並融攝中華文化精髓而形成獨特的教育精神，並將之具化為方法，成為華嚴教學經歷歷史曲折後仍能在近代得以復興的基礎。從其基本精神所開展出的方法上的特質及其來源和演進為何？這正是洞悉華嚴思想傳承得以歷久綿長的基礎因素之一，同時也能為當代弘傳此宗教學從歷史源流上提供經驗。

一、何以華嚴？——問題的提出

從人類諸文明的保有及交流上看，教育是文明傳承的基礎，而其中關涉到內容與方法兩個面向。就內容上，往往因地理環境、族群生活習慣、經濟文化發展進程等諸多因素導致明顯的差異，因之呈現了「文明的衝突」⁵或「文明的交流」⁶的論斷，而在其中宗教往往扮演著教育者與推動者的角色。而從方法上看，在內

¹ 陳英善. 華嚴與諸宗之對話. 臺北: 法鼓文化, 2020. 王頌. 華嚴學研究的歷史, 現狀與未來. 宗教學研究, 2018, 4, 頁 89-96. 魏道儒. 中國華嚴宗通史. 南京: 江蘇古籍出版社, 1998. 王雷泉主編. 中國大陸宗教文章索引. 臺北: 法鼓文化, 1995, 頁 24、55、128. 吉津宜英. 華嚴禪の思想史的研究. 東京: 大東出版社, 1985. 阪本幸男. 華嚴教學の研究. 京都: 平樂寺書店, 1976.

² 韓煥忠. 華嚴判教論. 濟南: 齊魯書社, 2014. 張曼濤. 華嚴宗之判教及其發展. 臺北: 大乘文化出版社, 1978.

³ 陳琪瑛. 《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋. 臺北: 法鼓文化, 2007. 方東美. 華嚴宗哲學. 臺北: 黎明文化, 2006. 陳英善. 華嚴無盡法界緣起論. 臺北: 華嚴蓮社, 1996.

⁴ 沈立. 中國佛教《華嚴經》的終生學習觀. 比較教育研究, 2004, 5, 頁 33-36. 紀俊吉. 華嚴思想對教育哲學的啟示. 2018 華嚴專宗國際學術研討會. Peter N. Gregory. Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun. University of Hawaii Press, 1995. 方立天. 法藏. 臺北: 東大圖書公司, 1991.

⁵ (美國) Samuel P. Huntington (撒母耳·亨廷頓). 文明的衝突. 北京: 新華出版社, 2013.

⁶ (德) G.G. Leibniz (萊布尼茨). 中國近事 (Novissima Sinica). 北京: 大象出版社, 2005, 頁 1-4. 謝清果. 共生交往觀: 文明傳播的「中國方案」. 北京: 九州出版社, 2019.

容上的差異往往反映的是認知結構和方法上的不同，是一種「底層的邏輯」，後者因與實際理念或利益不具或較少具有直接關聯而顯示出較低的衝突性。所以，無論是從調和衝突的角度，還是從傳播自身思想角度，理解自身與他者的方法與認知模式，是與從內容上理解彼此的思想內涵相比具同等重要地位的另一面向。

《華嚴經》具名《大方廣佛華嚴經》，從佛教傳承角度講是毗盧遮那從「海印三昧」中，藉由文殊、普賢二大士之因位所宣說之法身佛究竟果海的經典，素有「無盡修多羅」之稱。從文獻的考證角度，此經集中流行之地是位於中、印，乃至希臘、波斯等域外文明都得以交匯之西域地區。是故，從文化生成的意義上，經典的流行與其中的文化背景也有密切關係，從而賦予包括此經在內的西域流行的思想性文獻以文明交流的價值。從漢譯《華嚴經》所流行之中土來看，佛教傳入之前幾近成熟的中華文明與域外的印度文明在思維框架和關注旨趣上呈現出極大的不同：印度重視出世間與宗教性，梵語的屈折變化導致了分析和縝密的邏輯理性；中國人重視家庭與宗族，奉世間性和人文性為圭臬，漢語要將語詞置於文本的大範圍來進行理解，從而造成了綜合性和宏觀的認知習慣。《華嚴經》中被後世所解讀出之「圓融無礙」精神，正是契合中土文化心理，同時保存印度文化中重分析、重邏輯理性的雙重特質。從文化背景上，《華嚴經》及教學因之得以成為一時之顯學正是中印文明交流的結果；而從華嚴經教的思想內涵看，作為結果的流傳的過程又不唯是順應這一文化背景的結果，同時還可以視為一種平臺，將散落或相對完整的中、印思想精華吸納、整合其中，從而為彰顯中印兩方文化特質提供一可能的管道。

在《華嚴經》與華嚴教學中，不但展開了基於法界緣起的圓融無礙的方法論，而且將之轉化為從人間修成佛道的「別教一乘」理路，後者既是華嚴經教的基本精神，也提供了一種教育的方法論，這一教育方法成為關聯到師與生、教與學、知與行等雙方的樞紐。延續註疏《華嚴經》的傳統，隋唐華嚴諸家也基於本經的基本精神提出解經與觀行具體方法，其中也蘊含著教育的方法和思想，既可以認為是《華嚴經》義理的進一步展開，又可以理解作為文明傳承基礎的教育，在中印文化融合背景下的一種融合和更新。本文以《華嚴經》及華嚴家著作中關涉教育方法的內容為主要研究對象，透過文本梳理與義理分析，提出華嚴經教中所蘊含的教學方法，指出其與華嚴教學的基本精神「別教一乘」教義的一致性，並探討華嚴教育方法的影響與價值。

二、凡人亦可：《華嚴經》中的教學方法

「教」與「學」是教育過程的兩端。《華嚴經》中對義理的詮釋，或曰「教詮」呈現了恢弘的境界與內涵，而其中的方法，正是對此經基本精神的具化。在「學」

的一端，則側重於啟發性的引導，其中的方法具有融合解行的特質。而就凡人解行《華嚴經》的角度，似乎從「有限」如何趨於「無限」成為一種必要，而此經亦通過語言給出了這樣的方法。

（一）教誡的展開特色

《華嚴經》中的敘述和對義理的詮釋體現了「圓融與漸次無礙」的精神。在敘述的部分，如十地法門中，前九地的每一地臨結束時，說法的菩薩皆會說「餘（波羅蜜）非不修（行），但隨力隨分」⁷，表明每一地的修行是一個波羅蜜為主，其他九個波羅蜜為輔助，這其中蘊含了一位之中既含當位修行又有其他內容的意味。從漸次的角度看，選取當位修行的主要內容可以串聯成沿著十地位階的逐步提升的修行模式，而從圓融的角度看，當下這一位階即代表了十地法門乃至成佛的一切修行。這一點在華嚴家的解經中也得到重視，如法藏在解釋初發心住之後的逐個位階時，就用「信滿入位之際，通攝一切後諸位」⁸來說明一位即攝一切位的道理。與此類似的是，善財童子參訪的每一尊善知識都會說「我唯知此一解脫門」⁹，這也具有類似的意涵。需要指出的是，第十地和善財南詢善知識之中的彌勒菩薩代表當位圓滿，所以沒有此類的話語。不過，這一點正從反面證明了圓融與漸次的不可分割：從漸次的位階排列來看，具有一個圓滿者的存在，從而賦予了漸次之中的圓融義；從圓融角度看，當位圓滿者必然是已然含攝前述諸位元的全部內容。所以，漸次之中不但含有圓滿位階，圓滿位階本身也具有漸次的意涵。另一方面，從義理的表述上看，經中單一品目既涉及當品的內容，同時各品間又含有一些共通的主題；因此，在品品綴合而構成住、行、向、地、等妙覺的這一位階線索的基礎上，又形成了以共通的專題為線索的義理敘述。例如，發心的意涵，其在初發心住是作為初住的名稱而體現出來，進而於十行位之初行位中體現為以財法兩門佈施眾生，最終「令其永得安隱快樂」¹⁰的成佛之境，在十迴向之中則處處是「向上成佛」與「向下回施」的發心內容，在十地之初地中又以發十個「廣大如法界，究竟如虛空」的大願的內容成為其組成部分¹¹，無怪乎法藏對「願」與「行」開出四種關係¹²，從而將發心及其圓滿落實到了基於願於行關係、從而成就三業圓滿之中。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 34-38 (CBETA, T10, no. 279, p. 183, a20-21; p. 186, c10-11; p. 188, c22; p. 190, b29; p. 192, c10; p. 195, a24; p. 198, a1; p. 201, a12-13; p. 204, a3)

⁸ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 176, a27-28)

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62-77 (CBETA, T10, no. 279, pp. 334-420)記載從德雲比丘到德生童子、有德童女在教誨善財的最後，都有類似的話語。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 9 (CBETA, T10, no. 279, p. 103, b7)

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 34 (CBETA, T10, no. 279, p. 181, c11-p. 182, b8)

¹² 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-27)

這種「圓融與漸次無礙」的精神在華嚴教學中逐步成為一種具有普遍意義的方法。在賢首法藏處是從修行位階的角度予以闡述的：

六、顯位故者，為顯菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：一、次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著、階位漸次；二、圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一位滿、皆至佛地。此二無礙，廣如下文諸會所說。¹³

法藏認為，菩薩修行至佛果位的過程可以有「次第行布」與「圓融相攝」二門的分野。「次第行布」自然是信、解、行、向、地逐位成滿「方至佛地」，而「圓融相攝」門則不同於前，是「一位滿」、「皆至佛地」。對於這一點，他在後文稱包括「行布」、「圓融」二義無礙在內的五對十義是「通收此經」、「具以為宗」¹⁴，是將之視為可以涵蓋整部經典、堪為宗要旨趣的理解框架。同時，法藏在此處還提出了這兩門的關係是「此二無礙」。這一無礙的關係，在清涼澄觀處得到了進一步的發揮，他將「行布」理解為「教相施設」，是「事相」為主、是「多」，而把「圓融」理解為「理性德用」，是「理體」為主、是「一」，因此從「理事無礙」和「一多無礙」的角度看，自然「行布」與「圓融」都是無礙的。¹⁵在這個基礎上，澄觀在《演義鈔》中進一步將之解釋為能詮之教、道與所詮之理的關係：

行布圓融，以教對理，以相對性。下正圓融，但融相性。初對，謂約能詮教道，則行布不同；約所詮之理，則圓融無礙。第二對，就所詮中，約相則深淺不同，約性則融通無二。¹⁶

這一表述實際上是將法藏基於修行位階關於「圓融」、「行布」二門的論述，進一步合為「教」與「理」、「相」與「性」的關係；相比而言，法藏則是側重從修行位階的角度引入這一問題，後者可以看作是順著智儼關於圓頓教-漸教這一傳統判釋思路的延續，其中儘管可能蘊含「教」的含義，但更多的是強調為一種在踐行角度上的理解。澄觀的這一處理賦予了這「圓融」、「行布」的二門無礙以兼具解行的普適性意義。

¹³ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 108, c3-8) (基於CBETA2016離線版的文字並添加標點，下同)

¹⁴ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 120, c2-6)

¹⁵ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1 (CBETA, T35, no. 1735, p. 504, b16-28)

¹⁶ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3 (CBETA, T36, no. 1736, p. 21, b23-28)

表 1 《華嚴經》〈離世間品〉中兩處關於「權實雙行」的論述

《大方廣佛華嚴經》(T279) 卷 56	《大方廣佛華嚴經》(T279) 卷 58
CBETA, T10, p. 296, c23-p. 297, a1	CBETA, T10, p. 308, b15-28
<p>住於涅槃而示現生死， 知無眾生而勤行教化， 究竟寂滅而現起煩惱， 住一堅密智慧法身而普現無量諸眾生身， 常入深禪定而示受欲樂， 常遠離三界而不捨眾生， 常樂法樂而現有采女歌詠嬉戲， 雖以眾相好莊嚴其身而示受醜陋貧賤之形， 常積集眾善無諸過惡而現生地獄、畜生、餓鬼， 雖已到於佛智彼岸而亦不捨菩薩智身。</p>	<p>菩薩摩訶薩了達自身及以眾生本來寂滅不驚不怖而勤修福智無有厭足， 雖知一切法無有造作而亦不捨諸法自相， 雖於諸境界永離貪欲而常樂瞻奉諸佛色身， 雖知不由他悟入於法而種種方便求一切智， 雖知諸國土皆如虛空而常樂莊嚴一切佛刹， 雖恒觀察無人無我而教化眾生無有疲厭， 雖於法界本來不動而以神通智力現眾變化， 雖已成就一切智智而修菩薩行無有休息， 雖知諸法不可言說而轉淨法輪令眾心喜， 雖能示現諸佛神力而不厭捨菩薩之身， 雖現入於大般涅槃而一切處示現受生……</p>

「圓融與漸次無礙」的精神落到實際的操作層面，就有了「權實雙行」這一行動理念。「權實雙行」一語出現在《華嚴經》經文之中，且不止一次，一處是〈離世間品〉中「十種不共法」的第五「不由他教權實雙行不共法」¹⁷，一處是同品「十種佛業」的第十門¹⁸。表 1 總結了這兩部分原文關於「權實雙行」的論述。從上表

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 56 (CBETA, T10, no. 279, p. 296, c22-p. 297, a3)

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 58 (CBETA, T10, no. 279, p. 308, b15-28)

可以看出，「權實雙行」是以「(雖)A而B」的格式來論述的，其中的「A」是「實」的部分，而「B」則是「權」，因此，這個格式即具體化為「(雖)『實』而『權』」。從這個規律性的短句來看，「權」與「實」關係的重心最終是落在了「權」上，這隱含著從體悟「理體」(或曰「空性」)基礎上，尚需回到「權巧方便」的「事相」上。另一方面，也可以認為即便證得「空性」，亦不可偏廢而忽略「事相」。這一理解與澄觀所整理出的四法界中「理事無礙法界」有著相似的結構，且被認為是通向「事事無礙法界」的中間環節¹⁹，關於這一點法藏在《華嚴發菩提心章》中也將「理事圓融義」視為一種方法，與「色空章十門止觀」一起構成了溝通法界三觀的橋樑²⁰。從這個意義上，「權實雙行」似乎不但空有溝通凡聖，同時可能也是一種溝通「空性」、「事相」以及「空有不二」的橋樑。

類似的結構可見於從十住直至十地等諸位階的描述中。如〈十住品〉之後宣講初住功德的〈初發心功德品〉有「其心清淨無所依，雖觀深法而不取，如是思惟無量劫，於三世中無所著」和「於諸世間不分別，於一切法無妄想，雖觀諸法而不取，恒救眾生無所度」，²¹從「悲」、「智」兩個方面說明，菩薩觀深法之實不妨礙從權的角度踐行直至圓滿悲智二資糧。如十行中第七難得行中「此菩薩雖了眾生非有，而不捨一切眾生界」²²是從對眾生界的態度上使用到了權實雙行的方法。與此相反，「雖……而」的結構不以「雖『實』而『權』」的格式出現則表現為對事相上修法的一種三輪體空，如十行之中的第六無著行，皆以「(修)事法而『無著』」²³為其基本格式，說明了從「事相」之「多」起修而以「理體」之「一」為歸趣的特點，與上述的「權實雙行」則相反，這也表明類似「雖……而」的敘述結構，要結合其內容特點來判定當處是否是對「權實雙行」方法運用。在十迴向²⁴和十地中，有關於業報方面對「權實雙行」方法運用，第七地中還在敘述業報的基礎上繼續將此方法運用對此地所獲之「滅定入出自在」的描述²⁵。十地之後的〈十定品〉，不但對具體法門用權實雙行的方式加以闡述²⁶，而且還對於普眼菩薩關於「菩薩摩訶薩得如是法，同諸如來，何故不名佛」的提問運用類似的結構予

¹⁹ [唐]澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1 (CBETA, T36, no. 1736, p. 9, a27-b12)

²⁰ 見拙作的詳細論述：釋德安·華嚴發菩提思想研究·新北：花木蘭文化·2021，頁136-156。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷17 (CBETA, T10, no. 279, p. 92, c4-6; p. 93, b4-6)

²² 《大方廣佛華嚴經》卷20 (CBETA, T10, no. 279, p. 106, c11-12)

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷20 (CBETA, T10, no. 279, p. 106, a9-16)

²⁴ 如，《大方廣佛華嚴經》卷23 (CBETA, T10, no. 279, p. 126, c2-3)。另據統計，十迴向中有關權實雙行法的描述至少約有7處。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷37 (CBETA, T10, no. 279, p. 196, a20-b6); 《大方廣佛華嚴經》卷37 (CBETA, T10, no. 279, p. 197, c1-11)

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷42 (CBETA, T10, no. 279, p. 223, b4-28) 《大方廣佛華嚴經》卷43 (CBETA, T10, no. 279, p. 225, a29-c10)

以回答²⁷，即一方面就「實」而言說名為「佛」，另一方面同時也就「權」的角度說名為「菩薩」。這一方法，直至善財南詢參訪到彌勒菩薩時，仍舊出現於所見法門之中²⁸，可見，這一方法是通普通人直至即將成佛的全部修行階段。當然，這一方法在後續華嚴家和其他與華嚴教學頗有淵源者中亦得到重視與運用。²⁹

（二）學人的學修引導

就「學」的面向，《華嚴經》側重於啟發性的引導，並蘊含融合解行的意蘊。

《華嚴經》整部經典首先從「啟發初心」來引導。全經依信解行證可以四分，或將解分從差別與平等的角度進一步二分，從而形成五週四分因果。在此劃分的基礎上看，信分中描述了佛果依正的殊勝，這即是對啟發初心的一種具體化。例如，《瑜伽師地論》《大智度論》等³⁰對發菩提心的因緣和分類等做了整理，其中欣慕佛果殊勝是發心因緣之一，本經的信分若從凡夫位的學習角度看，正是這類的發心因緣。其中對於佛法僧三寶的信心也是其中重要的組成部分，信分中不但是遮那殊勝依正，而在法身佛依報中，也有出場的菩薩以及其他發大心的隨眾，這些都是賢聖僧的範疇，同時諸位菩薩的名號及對應的法門，都是法寶。從這個意義上，以佛果殊勝依正為中心的三寶的展開，成為了本經啟迪初心的最初方式。

此經解分中，如住位之前的〈賢首品〉談及的初發心因素包括對三寶的淨信以及因之獲得的清淨諸根，進而能有遠離惡知識和親近善知識的能力以及修集廣大善根、成就大因力、得決定解，由此為佛所護念，從而發起菩提心。³¹此品這一段的敘述中，提出了以見佛聞法為主要因素的一個發心的次第，即：以佛法僧三寶為所緣，從信的角度進入，繼而透過信心的增上獲得清淨諸根而轉變認知者自身，進而透過這種清淨的認知主體進一步對三寶之外顯示為非究竟、非圓滿者的辨析和學習，由此獲得解與行的能力，最終在自身努力下得以接受佛的護念、發起菩提心。又結合此品在差別因果的修行理路中屬於最初階段這一點來考慮，說明發心不但成為了簡別華嚴一乘角度下退轉與否的一種標誌，而且還可以作為關聯起初學之信與後續之解行的樞紐，而上述信滿初心的過渡過程，又透過經文中〈問明品〉〈淨行品〉將信心學習的內容依次從解十種甚深和善用其心之行加以充實，前者提供了從緣起到佛境界的甚深理解理路，後者提供了通過理、事之間轉

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 43 (CBETA, T10, no. 279, p. 228, b21-c27)

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 77 (CBETA, T10, no. 279, p. 423, a22-p. 424, a11)

²⁹ 如圭峰宗密（《圓覺經大疏》卷 1, CBETA, X09, no. 243, p. 341, c21-23）和永明延壽（《萬善同歸集》，CBETA, T48, no. 2017, p. 992, a11-16）

³⁰ 《瑜伽師地論》卷 35 (CBETA, T30, no. 1579, p. 481, a3-b5); 《大智度論》卷 38 (CBETA, T25, no. 1509, p. 342, c16-21); 《大智度論》卷 41 (CBETA, T25, no. 1509, p. 362, c27-p. 363, a26)

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 14 (CBETA, T10, no. 279, p. 72, b8-c21)

化、升華、圓滿的方法將日常有限之境轉化為無限之願行的實踐理路。此三品為凡夫位行者從解的角度來「啟發初心」。從其後的諸位中，這種「啟發初心」仍是基礎性的內容，只是差異在受眾的不同。如信滿行者的「初心」在〈十住品〉中³²以見佛殊勝、眾生苦、佛神通、授記教誡等因緣發心，這與初學相仿；但其所緣之法，即修學之基礎，包含有十種「難得法」，這已非普通人所能為之，同時，其正行之學習內容包含輪迴為道場而普度眾生等，這些更是大菩薩的行為。由此可見，即便是相似的發心因素，這種基於信滿與否的根器差異就能導致學習過程從基礎到內容的天壤之別。如果說初住還是對普通人理解發心的一種提升和圓滿，那麼在十行中的發心則表現為具體的踐行，如第一歡喜行中對被佈施者及佈施之事的理解與轉化，從方法上在〈淨行品〉中已經得到初步的瞭解，而經過如十種「難得法」這樣的方法進行超越，這種看似發願的內容已經逐步成為一種如說能行的行為與能力了。而在〈十迴向品〉〈十地品〉中，這種「啟發初心」就顯示得更為具體和豐富，無論是概要的來看每個迴向位的內容中都包含修行及行後的發願，還是具體分析每項內容，都能看到其中包含了凡夫位已然能夠瞭解到的方法與其後位階所顯示的更進一步解行方法這兩者的結合。這意味著，從凡夫角度看能夠部分的理解和體會其殊勝，而從正對機者角度則無論是從凡夫位提升至此還是頓行至此，都能繼續沿此路徑修行提升。從平等因果周來看，這種「啟發初心」則表現為對眾生的態度上，成佛之平等因最初為遮止嗔心而修十種法，其中又以不棄捨眾生為首。³³實際上，這種對眾生的態度某種意義上也是對以佛為所緣而發心的升華，因為在《華嚴經》的話語中，眾生與佛是一體無別者，而所緣眾生而發之大悲心更是成佛之不共因。在平等果中，如來出現之因的首位，仍是「過去無量攝受一切眾生菩提心所成故」³⁴。可見，「啟發初心」的方法在引導學人信受、理解成佛的全部路徑時都出現且扮演著比較重要的角色。

在行分中，菩薩「以菩提心為依」是普賢菩薩所答諸問之起首的答案。³⁵在證分中，舍利弗尊者教導大心比丘觀察文殊師利菩薩³⁶，實際上也是對「啟發初心」的運用，一方面文殊代表智慧和發心，經中正是諸大菩薩獲得和進入三昧海之後，描述了文殊從善住樓閣出而向南度生的畫面，意味著這種對信解行的證成即將開啟；另一方面，文殊後續啟發善財所展開了百城煙水的南詢之旅，彌勒菩薩不但提供了更為詳細的關於發心功德的讚說，還以「汝先所見諸善知識……皆是文殊威神之力」收攝了善財的參訪，同時還指出文殊「於一切處咸得究竟」³⁷，這意味

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 16 (CBETA, T10, no. 279, p. 84, a26-b12)

³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 49 (CBETA, T10, no. 279, p. 258, b2-12)

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 50 (CBETA, T10, no. 279, p. 263, a23-24)

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 53 (CBETA, T10, no. 279, p. 280, b7-8)

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 61 (CBETA, T10, no. 279, p. 331, a5-21)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 79 (CBETA, T10, no. 279, p. 439, a22-24)

著百一十善知識的參訪為基礎，在第二次參文殊時將在之前基礎上進一步提升至究竟。因此，舍利弗對大心比丘的「啟發初心」，不但是前面的寥寥數語，某種意義上也涵蓋了此品整篇的內容，並以善財的學習為例而展開這一歷程。而作為末會的善財參訪，其所經歷時每每向善知識陳白發心，則更將這種「啟發初心」的方法賦予了「重重無盡」的意味。

《華嚴經》重視「因果該攝」而通過「讚歎功德」來同時說明因位與果位的殊勝。關於讚歎功德的內容，此經在開始時通過具體的佛果依正的描述來展開，這些內容被賦予「舉果勸樂生信」的意義，實際上已經奠定了關於殊勝境界描述的方法，即「讚歎果德」。而進一步從〈初發心功德品〉和〈入法界品〉幾近末尾的彌勒菩提心讚來看，這種對功德的讚歎延伸到了因位，〈初發心功德品〉所述的發心功德是站在包含初住之前所有生命狀態的角度來說明，可以認為是從成佛之路的起點處來讚歎功德並以此最初狀態之功德高廣來說明佛果功德更為殊勝，而到〈入法界品〉時彌勒所宣說的發心功德則是站在寄位「妙覺」的生命層次，但無論是從起點到「終點」，從華嚴教學的理解來看，這都是一種在「寄位修行」意義上的因分敘述。因此，從「信分」可以描述的作為「他者」或者「目標」的「果德」主要起到啟發學習的興趣與動力的作用，而其後解、行、證三分中是作為「我」或者「契入過程」的「因位功德」。從而構成以「讚歎功德」為線索而貫穿為從欣慕目標到踐行與實現目標的全部學習過程。此外，華嚴經教中對於因與果的關係，華嚴家有「徹果該因」³⁸的描述，如果進一步站在這個角度來看果德與因位功德的關係，就意味著從因位與果海的角度來「讚歎功德」也是具有一種互相指向、互相含攝，乃至圓融無礙的意味。除了作為線索之外，這種方法還可以作為體現華嚴「重重無盡」精神而通過有限性描述來指向無限性的表述方法。在〈初發心功德品〉中，初發心的功德便是結合善業的層級及其逐級提升來說明的。這些不同層級的善業的內容包括施與的物件的種類、數量、獲得的結果等，而在這些角度的逐級提升不但顯示出初發心功德遠超過普通人所能認知的範圍，而且還能從有限認知角度、以有限的語言，將功德的描述逐步擴大，這種借助有限性語言和逐步提升的規律性描述而趨向無限性的方法，具體到「讚歎功德」的教學方法而言，能夠進一步起到一種加強效果的作用。

此外，從重視解行一致的角度，《華嚴經》還從「身行為則」的敘述體現出教授者自證而啟發學人踐行的意圖。如果說發心與功德可以理解為修行實踐這一解行並重的學習過程的起始與終點，這一過程還需要從以身示範的角度來呈現教學的方法，後者即「身行為則」。這一方法不唯是從「教」的部分進行考量，更多還

³⁸ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1 (CBETA, T35, no. 1735, p. 503, a8)

是從「學」的角度來規範教育者的行為。在〈十迴向品〉的第十法界無量迴向中³⁹有以「自於梵行而 A，不能令他而得非 A」格式的語句，從能否清淨、退轉、失壞、遠離、懈怠、信解、安住、證入、放舍、散動十個方面說明菩薩應自修梵行才能令眾生修行，其結果也是通過類似的格式，說明自修成就淨心、和忍、調伏其心、永離疑悔、得不壞信、安住正法後令他成就這些結果。相似的例證還可以見於〈十地品〉，並且此處還進一步明確提出「若自不能修行正行，令他修者，無有是處」⁴⁰，從而說明菩薩利他度生是以自修自證為基礎的。上述所引的內容，是以解分為基礎，因而「身行為則」更多是以語言的表述來體現的，而從證分的角度看，這種「身行為則」就直接是對教學者行為的描述。例如，善財南詢時每次初見一位善知識時要陳白初心，而善知識也會作相應的回應，其中彌伽長者⁴¹、毘目瞿沙仙人（通過徒眾）⁴²、大天善知識⁴³、寶眼主城神⁴⁴等更是以實際行動表現出面對發心者的態度以及如何施以供養或讚歎的，他們表現出的這些行為，本身就是一種「身行為則」的教育手段以及在行為上所應為之的具體內容。

（三）以有限趨向無限

作為凡夫角度的學習必然是以有限的角度為起點的，而《華嚴經》借用有限的視角來指向無限，使其能夠為普通人所理解和踐行。

《華嚴經》的組織結構和內容所體現的前後關聯結構起溝通有限到無限的一種進路。經中有以發大心者在前後的重複出場，表現出以法門為線索的關聯性。此中較為明顯的是普德淨光主夜神，祂在〈世主妙嚴品〉中出現，同時具有名為「寂靜禪定樂大勇健解脫門」的法門，經中的偈頌對此法門的描述是「廣大寂靜虛空相，欲海無涯悉治淨，離垢端嚴照十方」⁴⁵。其中的描述與十地中第二地「離垢地」頗為相似，其中以對治欲念、修習戒律為主要內容，二地的名稱與此法門描述偈頌的總結詞彙亦相同。同時，在善財南詢時，這一善知識也得以記載，其法門名稱與〈世主妙嚴品〉之中的表述一致⁴⁶。在主夜神回答善財關於成佛的提問後，祂還自述了自身所修解脫門的特質，即通過緣起空性的中道見諸佛的依正清淨⁴⁷，依此而證得出出世間四禪⁴⁸及啟發眾生修行梵行清淨直至成佛⁴⁹。此外，相

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 32 (CBETA, T10, no. 279, p. 171, b9-c5)

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 35 (CBETA, T10, no. 279, p. 185, b25-c1)

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 63 (CBETA, T10, no. 279, p. 337, c15-p. 338, a7)

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 64 (CBETA, T10, no. 279, p. 345, c5-14)

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 68 (CBETA, T10, no. 279, p. 368, a11-21)

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 76 (CBETA, T10, no. 279, p. 413, c22-p. 414, a23)

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 3 (CBETA, T10, no. 279, p. 14, b14-16)

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, c10-11)

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b5-14)

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b14-23)

似的法門也能出現在不同的品目之中，反映著有規律的關聯性基礎上的更多元的關聯形態。如〈十迴向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，記載了菩薩見到獄囚應捨棄一切而代彼受苦⁵⁰，這一行為在善財參訪的善知識「救護一切眾生主夜神」的本生中也有相似的記錄⁵¹。類似的，善財還將普眼參禮普賢的方法運用到了禮敬摩耶夫人善知識和普賢善知識處。⁵²這些既可以理解為解與證的關聯，又可以將法門當做一種線索關聯起人物。關於這種人物與法門的前後關聯，李通玄長者對這一前後關聯性進行發揮，如在其專門論述《華嚴經》修行次第的著作中就對此進行充分的展開。⁵³

從「舉一類推」式的擴展並突破既有維度來體現無限。上文述及〈初發心功德品〉既是此類。除這一品外，其中最明顯的要數〈入法界品〉中善財南詢參訪每一位善知識結束前，諸位善知識提及「我唯知此一解脫門」的情節。這類情節從首次參訪文殊其後的德雲比丘開始一直到彌勒善知識之前的德生童子、有德童女這一組，其中的每一組皆有類似之語，而配合著所敘述的一系列法門，都屬於與這一組善知識的解脫門相仿、大致可以歸為一類者，同時這些法門並不是後續善知識的解脫門。這意味著，善財所參訪者，乃是一類解脫門的一個代表，相仿的無量解脫門通過十玄無盡的方式顯示出代表性解脫門的名稱而未充分展開敘述。另外，〈十地品〉中第八地有這樣一個譬喻，也可以認為是對這個「舉一類推」的描述：

佛子！是菩薩先以一身起行，今住此地，得無量身、無量音聲、無量智慧、無量受生、無量淨國，教化無量眾生，供養無量諸佛，入無量法門，具無量神通，有無量眾會道場差別，住無量身、語、意業集一切菩薩行，以不動法故。佛子！譬如乘船欲入大海，未至於海，多用功力；若至海已，但隨風去，不假人力以至大海，一日所行比於未至，其未至時設經百歲亦不能及。佛子！菩薩摩訶薩亦復如是，積集廣大善根資糧，乘大乘船到菩薩行海，於一念頃以無功用智入一切智智境界，本有功用行經於無量百千億那由他劫所不能及。⁵⁴

此處以乘船入海為例，前七地都是未入海的狀態，第八地才得以入海。由這個譬喻可以理解到，與第七地相比，第八地時的修行是以前述七地修行內容為基礎而

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b23-c10)

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 26 (CBETA, T10, no. 279, p. 143, c24-p. 144, a23)

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 73 (CBETA, T10, no. 279, p. 399, a2-p. 400, a1)

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 76、80 (CBETA, T10, no. 279, p. 414, c9-12; p. 440, a21-c19)

⁵³ 〔唐〕李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》(CBETA, T36, no. 1741, p. 1011-1049)

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 38 (CBETA, T10, no. 279, p. 199, b28-c11)

進行擴展的。這一例證從內涵上豐富了「舉一類推」的方法，將這種易被平面化理解的「類推」突出了其具有超越現有領域的意味。也就是說，「舉一類推」的方法不是單純的重複，而是可以跨越維度——無論是從河入海，還是聚七地成第八地，又或者是「證分」中善財參訪的一位善知識背後代表的一系列法門，這些「類推」背後不但在數量而且還在內涵上進行擴展，是對華嚴「重重無盡」的一種具體實現形式。

「舉一類推」的方法也可以在華嚴家的作品中見到。例如，智儼評價六十華嚴〈盧舍那佛品〉有關世界海成立因緣相狀的內容時，就以「此中事狀廣說，餘理行教等略說，可思之」⁵⁵來評價經中此處以事相敘述為主，其餘內容從略，而這種從略並不是不去理解，而應以對所敘述之事相的理解為例，將其中的方法或相似要點遷移至理、行、教的理解中。又如，法藏在敘述「法法界」時，也運用這樣的方式呈現十類法法界，並以此類推法來敘述十法界的關係為融通無礙和一具一切。⁵⁶據統計，以「思之」來引發「舉一類推」思考的較為普遍的出現于智儼、法藏和澄觀的作品中⁵⁷，表明這一方法在華嚴教學中得到了運用和繼承。

最後，通過「連綿問答」教學手段對重點問題加以突出。〈菩薩問明品〉第一組問答中⁵⁸，文殊菩薩以緣起甚深來提問，其提問的方式是問和重難，也就是先提出一個問題，在追加問題來進一步表明問難的核心問題。在智首菩薩的回答中，其首先對重難進行作答，而文殊的第一個問題則最後作答。這種回答的方式不但能使得對話呈現連續性，即重難後緊接著回答，使問答雙方在對談交界處處於相同的議題；同時，還顯示為問答之間的邏輯合理性，即先回答核心問題進而回答一般問題才能消除這兩個問難的疑惑。又如〈初發心功德品〉中層次歷數功德，其特點是週期性的以「且（複）置此喻」⁵⁹來收攝前面關於功德的描述，進而將之作為後者的組成基元，形成了前者的展開濃縮為後者的一個組分，從而達到既表達了不斷提升層級的變動性，又以週期性的收攝來保持一種穩定性和重複性。這種「連綿」的「回答」呈現為週期規律，一方面具有在讀誦和理解上的便利性，一方面也體現出遞增的邏輯性。「連綿問答」還體現為對法殊勝性的表述上，例如〈十地品〉中諸菩薩反復向金剛藏菩薩請法，最終在確認正對機眾、一切聞法者得佛護念、諸菩薩同聲請法、佛陀加持和金剛藏菩薩偈頌增淨信等多重問答後才

⁵⁵ 〔唐〕智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1 (CBETA, T35, no. 1732, p. 23, c24-25)

⁵⁶ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 18 (CBETA, T35, no. 1733, p. 441, a29-b2)

⁵⁷ 以《搜玄記》、《探玄記》、《華嚴經疏》為例，「思之」的表述對應於「舉一類推」思考的占比均超過 80%，分別為 95.9%（47 筆/49 筆）、88.0%（95 筆/108 筆）、和 80.2%（93 筆/116 筆）。除去檢索中出現的「思之」為兩個片語的詞尾與詞頭的組合這種情況，其比例更高。這意味著這一表述主要提示「舉一類推」的方法。當然，尚有未標示「思之」之處也有這種方法的存在。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 13 (CBETA, T10, no. 279, p. 66, a27-b25)

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 17 (CBETA, T10, no. 279, p. 89, a14-p. 91, c29)

得以將十地具體含義敘說出來。⁶⁰類似的問答也出現於〈十定品〉中⁶¹，只是此時對答的雙方換成了向普賢菩薩請法的普眼菩薩和引導普眼尋覓普賢的遮那世尊了。這類「連綿問答」不但通過重複性或者疊加提升來加強了對重點問題的突出意味，而且與上文「舉一類推」相配合，即將一個問題從多角度擴展敘述並保持其他方面的重複性，進而以類推法將對這一點的突出擴展為其他方面的突出，即突破現有的敘述維度。因此，「連綿問答」一類方法可認為是對「舉一類推」之中所舉之「一」從「向內」或「向下」的「類推」，從而與上述的「舉一類推」構成了全路徑的「類推」。⁶²

透過梳理《華嚴經》中的教育方法，我們能看到其中的一些特點。就面向教學內容的教誡的展開方法來看，具「圓漸無礙」、「權實雙行」、「校量譬喻」等內涵；就面向教育對象的學修引導方法看，則有「啟發初心」、「讚歎功德」、「身行為則」、「連綿問答」等優勢。而作為溝通「教」與「學」兩端的這些方法，又透過義理的直接闡述與運用回溯本生、曆數譬喻等描述性書寫這兩種方式相結合，構成了「法說」與「喻說」相統一的教學模式，既能突破語言上的局限，同時又避免了譬喻的隨意性。這種方法努力讓作為「凡夫」的讀者從「有限」的立場體會到了「法界」的「無盡性」。

三、多元通和：華嚴教學之方法論

華嚴家透過對「三心」解讀將對《華嚴經》「圓融無礙」精神風貌繼承與轉化為從「有限」來詮表「無限」，形成了華嚴教學獨特的教育方法。

法藏透過對「菩提心」的觀法，將「解行相即」作為方法，溝通「從事到理」與「從理事無礙到事事無礙」的橋樑。法藏實際上繼承了智儼關於「一乘菩提心」的解釋理路，後者基於「一乘」、「三乘」之別基礎上對《大乘義章》中⁶³關於「菩提心」及其與修道位階的關聯進行了調整⁶⁴，從而突出了「大乘」之中「一乘」與「三乘」的區別。法藏基於「一乘」、「三乘」判釋，進一步將他所集成的「五教」判釋作為理解「菩提心」的框架，這不但反映在其集中解讀《華嚴經》的《探玄記》中，還由此作單篇論述文章《華嚴發菩提心章》。在這篇單獨講「菩提心」的論文中，「菩提心」不單是一種名詞進而通過不同判教賦予其不同內涵，而且透過基於「修華嚴法界觀門」將解與行進行關聯，將之強化為一種修行實踐。《華嚴發

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 34 (CBETA, T10, no. 279, p. 179, c1-p. 181, a9)

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (CBETA, T10, no. 279, p. 211, b20-p. 212, b13)

⁶² 當然，若按「廣狹自在無礙門」考察，這種「向上」和「向下」也仍可以互通互融、一具一切。

⁶³ 〔隋〕慧遠《大乘義章》卷 9 (CBETA, T44, no. 1851, p. 636, a11-c20)

⁶⁴ 〔唐〕智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 549, a22-b17)

菩提心章》的「解行相即」，從關於「菩提心」定義的「三門三十心」中⁶⁵就有反映，後者皆以「行」為基本內容，意味著對「菩提心」的「解」要從「行」上入手。而在「觀行」的部分，則又透過對一切現象審視，從「色」、「空」到「理」、「事」，再到「止」、「觀」和「心」、「境」的「相即」，逐步脫離對所觀察之「境」的能所對立，再脫離對觀察對象名言與實際的對立，進而將「解」轉化為「行」。從這個意義上，「觀行」的部分則是從「解」的角度出發最終導向「行」。這種以「行」詮「解」和以「解」導「行」，構成了「解行相即」的兩端，最終這兩端通過法藏所添加的「色空十門止觀」和「理事圓融義」融合為「即解即行」的方法。此外，《華嚴發菩提心章》全文將「菩提心」的修行劃分為對「華嚴菩提心」的理解、接受這一修法的自檢條件、修行前須排除的錯誤認知、正修的原理、溝通正修三階段的兩個關鍵點，這五部分內容分別對應於「發心」、「簡教」、「顯過」、「表德」，其中最後兩個內容包含於「表德」之中，後者全文引用了據傳是杜順和尚所作之《修華嚴法界觀門》（對應於「正修原理」）以及添加了「色空章十門止觀」與「理事圓融義」（對應於「兩個關鍵點」）。由此，將對菩提心的解行實踐賦予了從「色空無礙」到「理事無礙」直至圓滿為「周遍含容」，這也為後續華嚴家將發心實踐轉化為真心實踐埋下了伏筆。

澄觀透過對「華嚴三聖」的圓融觀，將「信心」、「解行」融會一爐，架設起「信仰」與「理性」的橋樑。《三聖圓融觀門》從「因」的角度，透過文殊與普賢「二聖」及其圓融的表法間接體現了遮那的果德。文殊分別代表的「能信之心」、「能起之解」與「能證大智」，由信入解，由解成智，從而達到「信」、「解」、「智」三方面的圓融；普賢則表法「所信之境（法界）」、「所起之（萬）行」與「所證法界（理）」，是「信」、「行」、「理」三方面的圓融。就文殊普賢之間的融通，分別是「信」的主體與內容、「解」與「行」以及「理」與「智」。⁶⁶前兩者正是「信心」和「解行」，是前提與結果的關係，而「理」與「智」一對正是貫穿「信心」和「解行」的線索。同時，「信心」之初多以「感性」因素為主，而「解行」則偏重「理性」，而基於「理」與「智」導向的「信解行」的循環，則從「感性」抵達「理性」而最終兼而有之並突破凡情。關於「信心」和「解行」，澄觀甚至說「有解無信，增邪見故；有信無解，長無明故」，當「信解」能夠正確運用，便能「了本原」、「成極智」。⁶⁷此外，值得注意的是，此處，澄觀還說「極智反照，不異初心；故初發心時，便成正覺」，這提示他關於「極智」與「初心」的圓融關係；同時，關於「理」、「智」一對的討論，澄觀對兩者以「出纏如來藏」和「不動根本智」予以詮釋，這些都反映了其重視基於真心的解行機制，相比法藏僅是關於真心的伏筆而言，

⁶⁵ 〔唐〕法藏《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 651, a18-b27)

⁶⁶ 〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a16-c8)

⁶⁷ 〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1882, p. 671, b19-22)

要更進一步。此文結尾將《華嚴經》經題七字與三聖圓融進行了對應，認為普賢代表的是理體之「大」，文殊代表理的智用，是「方廣」，文殊與普賢皆具備「因華莊嚴」，遮那即「佛」，三聖圓融即「經」，經題全被三聖圓融所包含，說明「三聖圓融」即代表此經全部意涵，也代表了佛陀一代時教的全部。這一聯繫表明澄觀將教理內容的核心要素轉化為一種形象化的呈現，這既是意圖將「信仰」與「理性」、「解」與「行」相圓融的體現，也提供了一種圓融教育方法的具體機制。

宗密透過對「原人」的會通，將「真心」作為溝通「凡聖共有之原」，揭示了凡聖之間的轉化和「相即不離」的原理。宗密所作《原人論》通過「評破-會通」的方法將諸家對「人之本原」的問題加以評述，在「斥迷執」、「斥偏淺」兩章通過歸謬法說明儒道的大道本原說、非因緣化生說、元氣歛生說，以及佛教內部人天因果教、小乘教、大乘顯相教、大乘破相教關於「原人」思想的理論局限性；進而說明，當這些局限性一旦被執為實就需要加以破斥，而站在聖者的角度這些論述則只是聖人的「權說」。⁶⁸在評述佛教內部思想的理論不足時，採用了後種說法勝過前種的方式，這不但起到評破諸說的作用，還能提示諸家說法在內在邏輯上具有連續性，後者是對前者說法的進一步展開，這種逐步擴展的方式也為其破斥後會通本末提供準備。此外，宗密在評述儒道二家的「原人」思想時，將對其思想局限性的評述引導至佛教內部人天因果思想，從形式上似乎是將外教思想納入了判教體系，但實際上與慧苑直接將外道思想等同於佛教的處理完全不同，因而避免了佛教內外思想混同的弊端，同時又將佛教內外思想溝通起來。可以說，正是因為《原人論》會通諸說時將前述所評破者都視為自身理論的不充分展開的一個層面並將之納入其中，因此在「會通本末」時，就能說如果站在華嚴原人的角度「乃至儒道亦是」⁶⁹。宗密的會通，從「原人」乃是「本覺真心」的思想出發，說明顯發的「真心」依次陷入「迷睡不自覺知」，由此形成「生滅」與「不生滅」和合的「心」，進而構成凡夫的心識（或稱為「阿賴耶識」）。實際上，儘管退化為這樣的形態，但本質上都是「真心」的作用與顯發。進一步的退化，則起心動念就造作善惡業，同時產生與強化「自我」這一認知，繼而引發對人、我，心、境的對立，然後由執外境而產生法執。由此，根塵的實在性進一步確立，被認為是人的本原，從錯誤的分類學和轉化原理看，便形成了氣化、歛變等諸說。⁷⁰《原人論》圍繞「原人」議題，將對「真心」的回歸以及「真心」流變通過「評破-會通」的方式呈現出來，溝通了作為「凡聖共有之原」是「真心」的原理，揭示出由凡轉聖以及由聖垂跡示現凡情的轉化，體現了基於「共有真心」基礎上凡與聖的「相即不離」。這一方法與錢穆先生在論述中國學術傳統中時所提出之「正反合」規律

⁶⁸ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 708, a7-15)

⁶⁹ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 710, b7)

⁷⁰ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 710, b8-c21)

相仿⁷¹，「評破-會通」本身不是對前者的完全否定，而是充分吸收被評價者正反兩方面經驗而予以多角度的善用，最終以「會通」呈現「合」的結論和方法，體現了「正反」而非「否定」的旨趣和精神。在隋唐之際佛教義學的話題從解脫論到成佛論，從佛性論再到心性論，這一嬗變逐步彰顯佛教的人文關懷，而《原人論》也扮演著促進漢傳佛教的人間旨趣形象塑造的推動作用。

上述三個議題，分別代表著佛教內核心修道要旨、佛教內外交流基礎以及生命狀態轉化的終極原理三個主要問題，並由兩個對立的視角及其最終的融合為線索。這樣的一種基於代表性問題的解釋所呈現出的共同的方法論，即「二元」的統合，如前人錢穆先生所述之「正反合」規律相仿。不過，華嚴教學並不止於這種二進位，「十門無盡」的意識提示我們這種分立、轉化、借鑒與融合的關係，不僅限於兩方，甚或可以推及至多元。若按牟鐘鑒教授的判斷，中華文明是在多元一體民族融合格局中，以長期農業文明和家族社會為背景，以儒佛道三家自身思想優勢與特點為基礎，在漫長歷史演進的動態中形成了「一、二、三、多」的結構，他謂之為「多元通和」⁷²。從這個意義上，華嚴教學中的圓融無礙關係，亦可以用這一「多元通和」的話語來做某種意義上的等效代替：從可理解的層面講，「多元通和」正是對華嚴重重無盡境界、圓融無礙精神的一種具體化，亦為解釋華嚴教育方法中的包容性、多元性與堅守基本特色之間的圓融無礙提供了可堪操作的具體方法原則。例如，在二元的「理」與「事」、「權」與「實」、「解」與「行」、「頓」與「漸」、「凡」與「聖」等基礎上，這種「通和」表現為「兩方」的轉化、交涉和融合，而「十玄」、「三觀」亦比照「二元」之例亦可通和，就如「十玄」中每一門皆可以十玄重複展開以至無限一樣。⁷³這種顯示為多元化及其基礎上的會通，反映著隋唐華嚴宗祖師繼承經典基本精神，藉助宗派教學將佛教教育方法賦予無盡性的意味。

餘論：當代視域下的華嚴教育

如果說在當代再來回溯華嚴經教之中的教育方法，跨越時空的差異性就需要予以考慮。例如，在隋唐之際，祖師提倡的宗派教育方法，是當時契理契機的佳作，與作為「源」的《華嚴經》相對則是「流」，而時過境遷的今日，祖師在歷史上的貢獻也某種意義上成為「源」，而從記載佛陀言教的經典到祖師開顯經典深意的示現之歷史過程，成為「流」，而當今傳承華嚴教學傳統並因應時代特質，從內

⁷¹ 錢穆先生曾注意到中國學術傳統中的正反合特徵。（參見：朱子學術述評，錢穆先生全集，北京：九州出版社，2011，頁117-118）

⁷² 牟鐘鑒，儒道佛三教關係簡明通史，北京：人民出版社，2018，頁6，585-587。

⁷³ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a27-b5）

容和具體結論上繼承外，尚需把握經教的根本精神和主要特徵性方法論，以及評述傳承歷史之「流」，才能更好的提供豐富有利的思想資料。

當代的教育私人性、家族性特點逐步弱化，代之以學校授課與社會教育相結合的公共性教育。這種基於基督宗教傳統的學校教育，與東方的私塾、宗派等熟人社會基礎上的教育不同，也在東方傳統社會近代化、現代化演進中扮演著十分複雜的角色。不過，當今西方文明也是經歷了文藝復興的人文性洗練才實現了對中世紀的超越，最終形成仍具主導性的今日之形勢。今日之中西交涉，猶如古時之佛教傳入東土，是基於屈折變化的語言和邏輯理性的思維的文明與基於分析性的語言和整體性思維的文明的相遇，兩類文明在思維結構上幾乎呈現截然相反的特徵。在漢傳佛教的形塑過程中，業已積累了關於這兩類文明交流互鑒與互相融通的經驗，並將之匯入中華文脈的傳承之中，華嚴教學在內的東亞佛教文明即是此之重要代表。是故，基於差異性兩大文明之相遇，從教育方法的視角能夠實現一定程度的對話與融通，因而研究歷史上形成並傳承至今的華嚴教育方法，為提供溝通文明理解鴻溝能夠一種經驗，亦可因之豐富華嚴教育方法乃至華嚴教學的內涵與新的問題意識。

其一，華嚴經教的教育方法，其基本精神底色主要源於《華嚴經》本身，而作為宗派建構及其傳承的歷史中的教育方法，則在此基礎上反映著時代背景下的演進，這意味著當代繼承弘揚華嚴教學也要注重在對「源」與「流」兩個方面的繼承都予以關注。在《華嚴經》翻譯史中，最初是支分經典的翻譯開始的，單篇品目的華嚴類經典從兩漢之際就傳入中土，其翻譯文本的演進也反映著先賢對華嚴經典最初的理解，而從文本到義理的綴合，呈現為文與義逐步契合、脫胎格義，最終走上文理會通與文辭優美並行的譯經成果。⁷⁴基於此的經典解釋，也經歷了地論學派與華嚴教學的建構，後者從傳承角度看更是從觀行而到解經的——因為初祖杜順以《修華嚴法界觀門》立解行大經的根本遵循，從而為後世學人定下了「周遍含容」的基調。因此，無論是從解經、建宗到融會諸宗並下及庶民的過程，還是從杜順和尚「周遍含容」的基調所展開的華嚴教學的解行歷史，抑或是從楊仁山居士注重華嚴學，繼而有月霞、應慈、南亭、成一等前輩大德為華嚴復興所作之努力，都體現為一種「源」與「流」的關係。考察這些關係，正是當代傳承華嚴教學之新起點。

其二，華嚴經教的教育方法，是對自身教學體系的具體實現，又有助於該體系保有特色的同時能夠不斷隨時代進行自我調適，從而兼具開放性與傳承性。對地論家菩提心的理解與調適，突出了初發心在三乘與一乘的差別，智儼建構了一

⁷⁴ 田健，從華嚴經典的傳譯看佛教的中國化，中國佛學，2021(總49)，頁60-76。

乘初發心的框架，而法藏進一步引入華嚴法界觀門使之成為一種觀行，體現了關於佛教基本問題的解讀與趨向注重實踐的自我調適；智儼與法藏對「初心即成正覺」的關注，在宗密處顯示為對「觀行相應」的突出⁷⁵，成為對核心議題在詮釋角度上的轉向與自我調適。在這些內容上的嬗變過程中，華嚴教學的基本底色保持了相對穩定性，但在所呈現的內容變化之外，還須注意的是其具化的方法也有一定的變化性。例如在智儼時注重建立一乘的特色，這一方法細化為法藏運用五教框架的解釋範式，而經過澄觀的融合解釋和規避慧苑納入外學的失敗，宗密建立了基於「評破-會通」方法的一種新的五教說，將之運用於「人之本原」的論述中。就像宗密在《原人論》中所運用的方法一樣，對華嚴經教開放與傳承的平衡把握，保持其特色的同時吐故納新，尤顯其現實的意義。

其三，華嚴經教的教育方法，其圓融無礙的精神與二元合一的方法論，在當下的僧教育與佛教社會教育上，仍具有重要的價值。基於緣起法則的佛教具有極大的包容性，同時能夠保有自身基本底色，而華嚴家更將之賦予以無盡的意趣。這種宏大的宏觀視野，使得華嚴教學方法帶有一定理性與超越性的雙重特質，兩者互相資持。華嚴教學建構的從發心到真心的詮釋線索，提供了凡聖轉化的可能機制；從依人證入的善財南詢到原人的真心解讀，提示了華嚴教學的凡聖皆宜；從十信成滿、初心成佛到信解行的表法融通，提供了人圓佛成的理論先聲。而當代面臨諸多選擇及其差異，看清權與實的關係，將華嚴方法論中的「權實雙行」善加運用，當下的新問題得以轉化、昇華，當下的新技術、新資源得以納入其中，最終匯入關於華嚴教學的傳承之中。

參考文獻：

（一）佛典文獻

《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279)

《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509)

《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579)

〔唐〕智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(CBETA, T35, no. 1732)

〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733)

〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735)

〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736)

〔唐〕李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》(CBETA, T36, no. 1741)

〔隋〕慧遠《大乘義章》(CBETA, T44, no. 1851)

⁷⁵ 釋德安, 華嚴菩提心思想研究, 新北: 花木蘭文化, 2021, 頁 185.

〔唐〕智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》(CBETA, T45, no. 1870)

〔唐〕法藏《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878)

〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》(CBETA, T45, no. 1882)

〔唐〕宗密《原人論》(CBETA, T45, no. 1886)

〔五代〕延壽《萬善同歸集》(CBETA, T48, no. 2017)

〔唐〕宗密《圓覺經大疏》(CBETA, X09, no. 243)

(二) 專著

釋德安. 華嚴發菩提心思想研究. 新北: 花木蘭文化. 2021.

陳英善. 華嚴與諸宗之對話. 臺北: 法鼓文化, 2020.

謝清果. 共生交往觀: 文明傳播的「中國方案」. 北京: 九州出版社. 2019.

牟鐘鑒. 儒道佛三教關係簡明通史. 北京: 人民出版社. 2018.

韓煥忠. 華嚴判教論. 濟南: 齊魯書社, 2014.

(美國) Samuel P. Huntington (撒母耳·亨廷頓). 文明的衝突. 北京: 新華出版社. 2013.

錢穆. 錢穆先生全集, 北京: 九州出版社. 2011.

陳琪瑛. 《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋. 臺北: 法鼓文化, 2007.

方東美. 華嚴宗哲學. 臺北: 黎明文化, 2006.

(德) G.G. Leibniz (萊布尼茨). 中國近事 (Novissima Sinica). 北京: 大象出版社. 2005.

魏道儒. 中國華嚴宗通史. 南京: 江蘇古籍出版社, 1998.

陳英善. 華嚴無盡法界緣起論. 臺北: 華嚴蓮社, 1996.

王雷泉主編. 中國大陸宗教文章索引. 臺北: 法鼓文化. 1995.

Peter N. Gregory. Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun. University of Hawaii Press, 1995.

方立天. 法藏. 臺北: 東大圖書公司. 1991.

吉津宜英. 華嚴禪の思想史的研究. 東京: 大東出版社, 1985.

張曼濤. 華嚴宗之判教及其發展. 臺北: 大乘文化出版社. 1978.

阪本幸男. 華嚴教學の研究. 京都: 平樂寺書店, 1976.

(三) 研究論文

田健. 從華嚴經典的傳譯看佛教的中國化, 中國佛學, 2021(總 49), 頁 60-76.

王頌. 華嚴學研究的歷史, 現狀與未來. 宗教學研究, 2018, 4, 頁 89-96.

紀俊吉. 華嚴思想對教育哲學的啟示. 2018 華嚴專宗國際學術研討會.

沈立. 中國佛教《華嚴經》的終生學習觀. 比較教育研究, 2004, 5, 頁 33-36.

六十卷《華嚴經》〈入法界品〉別教一乘之敘事模式

佛陀教育基金會 教師
郭秀年

摘要

「一乘」語詞在六十卷《華嚴經》出現次數並不多，卻被法藏所重視，以之建立華嚴圓教系統。一乘別教是華嚴宗重要的核心概念，卻容易與同教一乘（天台）相混淆，以致令人更不易掌握其要義，透過對三乘教之認識，讓吾人理解華嚴一乘主伴無盡教義。〈入法界品〉善財童子參訪五十三位善知識所建構的修道歷程，具有故事性的敘事（**narrative**）之同時，也是彰顯華嚴別教一乘義，此甚深的一乘義不易理解卻始終存在的價值隱藏著。換言之；〈入法界品〉之一乘做為教化之方便施設，來呈現其教化的敘事模式。

「依人顯法」指〈入法界品〉文本中，所出現的人物視角與佛法二者相互交織而成一乘義；其人物由全知角色的普賢菩薩代佛宣揚一乘的法界門，文殊菩薩表一乘的般若門，彌勒菩薩證明善財修證一乘證入門，以及作為第一人稱視角的善財童子示此一乘的修證者，已累積過去無量劫的修道資糧而圓滿佛道。文本中的佛法指一乘法是無盡緣起，與一切法相即互攝主伴俱足。

關鍵詞：〈入法界品〉、別教一乘、同教一乘、敘事模式（**narrative mode**）、法界緣起

一、前言

「一乘」在華嚴宗的脈絡屬圓教，往往透過三乘法寄顯一乘教義的無盡、主伴俱足。〈入法界品〉相關議題的研究目前學界有不同角度的關注¹；然而此品的文本敘事主要乃在彰顯華嚴別教一乘義，筆者尚未發現有相關的論述。〈入法界品〉文本的情節發展，始於善財開始參訪不同地域的諸善知識們將各自的修證法門，傳授給善財的敘事²，說明一乘法遍一切無盡時空，法界任一法、任一處所皆可修證佛道，每一位善友，其名號、住處蘊藏著佛法，與眷屬們累積無量修道因緣而圓滿成就。故〈入法界品〉的修道敘事³，以不同人物視角交互出現與時空場景的更換，清楚的為我們勾勒出最不易理解的華嚴一乘圓教義。

本文依據佛典敘事學的六大要素⁴：主題思想、敘事觀點、時空場景、情節結構、人物形象、語言特色，進行分析〈入法界品〉中蘊含一乘佛法的意趣。人物形象：以善財結合文殊、彌勒與普賢菩薩，及諸善友「依人顯法（一乘）」述說各自修行法門的敘事，淡化其被誤以為神通變化的特異功能⁵。時空場景的敘事遍及法界一切時劫、一切處所無不是修道的場域；敘事觀點以善知識無量劫的修道歷程與善財的參訪⁶，在不同的時空層級交插敘事下呈現一乘的因果不二，互為主伴，一即一切如因陀羅網圓滿無礙，引發華嚴宗祖師對華嚴一乘教義的詮釋，以之判為圓教之根本法輪的依據。經文中之語言特色以長行結合偈頌再現一乘義。

¹ 呂昂，本生類的淡化與《華嚴經》的建構——《華嚴經·入法界品》本事研究。許慧敏，《華嚴經·入法界品》菩薩行之研究。卓玉芳，《大方廣佛華嚴經·入法界品》之修道觀研究。林鴻年，《華嚴經·入法界品》敘事研究。邱子紘，善財童子發菩提心研究--以「十玄門」主註的華嚴發菩提心。林秀碧，善財童子五十三參會歸普賢菩薩十大行願。許景雯（釋真檀），《華嚴經·入法界品》思想之研究。吳硯熙，《華嚴經·入法界品》之神變研究。溫美惠，華嚴經入法界品之文學特質研究。釋海門，佛典故事文學性初探—以《本生經》與〈入法界品〉為例。

² 〈入法界品〉對法門傳承的強調：「此世界中，有如是等佛刹微塵數劫，一切如來於中出現；我皆承事，恭敬供養；彼諸如來所說正法，我皆憶念，乃至不忘一文一句。我於彼時，或為天王，或為龍王……或為童男身，或為童女身，悉以種種 諸供養具，供養於彼一切如來，亦聞其佛所說諸法。從此命終，還即於此 世界中生，經佛刹微塵數劫修菩薩行……」

³ 敘事 (narrative) 又稱敘說，是人類思考和組織知識的基本方法，我們常以敘事方式進行思考、表達、溝通並理解人類與事件。我們生活在故事裡，故事像文化事件，它表達或再現文化本身。而說故事、聽故事是我們日常生活的一部分。經由敘事提供人類彼此理解溝通的脈絡，並由經驗的反覆累積，瞭解我們所處世界。而一個好的敘事應包括背景 (setting)、角色 (character) 及情節 (plot) 要素。

⁴ 轉引自林素玟，鳩摩羅什譯《法華經》的本生文學，p.234。

⁵ 《華嚴經探玄記》〈盧舍那佛品〉：「重重無盡非心、言能及，此是一乘法界，法爾緣起實德非變化也。此等竝是普賢位德，菩薩既爾，佛果德用非此能比。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 152, c14-16)

⁶ 「〈入法界品〉每一則本事的字裡行間都是華嚴之莊嚴富貴，但背後卻分明是雲淡風輕，……前世與今世的聯繫更多是修飾性的。這裡本生的使用僅是展示時間與輪回本身而已，每一世的故事本身和相互之間的關聯被明顯的淡化了。呂昂，〈本生類的淡化與《華嚴經》的建構——《華嚴經·入法界品》本事研究〉p.55。

透過〈入法界品〉五十三位善友的修行敘事，提供我們從另一面向認識〈入法界品〉的別教一乘義。

二、同教一乘與別教一乘義

同教一乘、別教或一乘涉及判教，本文不做判教源流之探討，僅對一乘同教、一乘別教之差異的說明。華嚴宗與諸經典之關係，二祖智儼以三乘、小乘或共教、不共教區分：

問：一乘教義分齊云何？

答：一乘教有二種。一. 共教，二. 不共教。圓教一乘所明諸義，文文句句皆具一切。此是不共教，廣如《華嚴經》說。二. 共教者即小乘、三乘教，名字雖同，意皆別異，如諸大乘經中廣說。……⁷

一乘不共教表華嚴，一乘共教指小乘、三乘所理解的立場說一乘；不共教一乘顯華嚴教義文文句句皆具足一切，小乘、大乘經中雖亦有一乘名稱，而義理與華嚴有別。為何要說一乘？智儼引《攝大乘論》云：

問：一乘語字幾意故說？

答：有八意說。

- 一. 為不定機性聲聞，通因及果故說一乘。
- 二. 為欲定彼不定性菩薩，令不入小乘故說一乘。
- 三. 據其法，真如是一。諸乘皆依真如，以體攝相故說一乘。
- 四. 據無我等，無人我理既是通法。大小乘共據無我理通，故說一乘。
- 五. 據解脫等，大小諸乘脫煩惱障。據脫障通，故說一乘。
- 六. 據性不同，聲聞身中先修菩薩種性。後入聲聞。約性二處是通，故說一乘。
- 七. 據得二意，此有兩二意：

初二意者。佛意欲攝一切有情得同自體意樂。我既成佛彼亦成佛。據此意樂，故說一乘。自體有法性為自體。第二. 佛先為彼聲聞授記。欲發聲聞平等意樂。我等與佛平等無二。佛為此意與諸聲聞等皆受記。據佛等意故說一乘。第二義，於一言下有二義。一. 實聲聞攝從自體意樂。二. 有實菩薩。名同聲聞及菩薩化為聲聞。於一授記下有其二義。據一受記意樂故說一乘。

⁷ 《華嚴五十要問答》（CBETA, T45, no. 1869, p. 522, b3-11）

八. 據為化意，佛為聲聞作聲聞佛。所以同彼聲聞者，欲令彼修聲聞行。故現同小佛，欲攝末歸本。導我此身即是一乘。據能緣化心故說一乘。約此八意，括聲聞乘本來是一。唯聲聞人不了自法。謂言有別意，愚住聲聞行。從彼愚故諸佛所訶。今一乘所救者，據此病別也。此文義在《攝論》也。⁸

上述八意乃針對眾生根機、真如、無我、解脫、教化等立場，而施設方便一乘。法藏對一乘的分判，基本上參考智儼的看法，對《華嚴經》、《法華經》以同教、別教區分一乘，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一、別教，二、同教。⁹

同教一乘（方便一乘）指法華；別教一乘（究竟一乘）彰顯華嚴一乘不共三乘，於界內、界外直以一乘導入，以見聞、解行、證入做區分。¹⁰雖有同教一乘與別教一乘之差別，二者皆以得出出世間之一乘為目的，所不同者是對於三乘眾生之攝化上：

一乘二者：一、破異明一，如《法華經》，破二實滅，及《涅槃經》破無佛性，俱是對權會破，方說一乘。二、直體顯一，如《華嚴經》不對二乘，無所破，故為大菩薩直示法界成佛儀故，是故初說華嚴無權可會，終說涅槃會前諸權，是即非盡權無以顯實，是俱名一乘。¹¹

《華嚴經》無二乘對象，亦無權法可會可破，直顯一乘；因法華面對二乘教化，故以遮破方式來開顯一乘。換言之，華嚴一乘為圓實究竟教，屬圓教修法，十信位即能圓修、圓斷一切惑；〈入法界品〉五十三位善知識雖有十住、十行、十迴向、十地位與等覺、妙覺之證位差別施設，亦皆不離十信滿心即已具足一切位。¹²華嚴的始、終、頓、圓教可視為一乘，只是描述立場不同，故法藏舉一乘教有五種：

一乘隨教有五：一.別教一乘云云。二.同教一乘云云。三.絕想一乘。如楞伽。此頓教。四.約佛性平等為一乘等。此終教云云。五.密義意一乘。如八意等。¹³

⁸ 《華嚴五十要問答》（CBETA, T45, no.1869, p. 536, a26-b21）

⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no.1866, p. 477, a13-14）

¹⁰ 陳英善著，《華嚴與諸宗之對話》，p. 177。

¹¹ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 114, b20-26）

¹² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》〈賢首品〉：「十信已滿位是賢聖之初，為凡頂菩薩中初，故曰賢首品。」（CBETA, T35, no. 1732, p. 30, c20-21）

¹³ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 482, a22-26）

以同教、別教、絕想、佛性、密意區分一乘外，法藏也以四句明一乘：

故通說有其四句：

- 一、或唯三無一。如《俱舍》等。
- 二、或唯一無三。如《華嚴》等。
- 三、或亦一亦三。此有二位。初、三實一權。如《深密》等。後、一實三權。如《法華》等。
- 四、或非一非三。約理絕言故。……¹⁴

圓教一乘有同教與別教，分屬法華與華嚴，一乘教義涉及「一即一切，一切即一」，然二者重要之差異乃在於是否主伴具足，重重無盡圓通無礙的不思議法。「或說一切菩提心海、或說一乘、或說一切乘海。佛子！以如是等無量方便，為諸眾生，敷演不可說、不可說法。」¹⁵此一乘法也就是一切無差別法¹⁶，也因眾生根機不同故以無量方便施設接引入一乘。¹⁷

三、同教一乘、別一乘與三乘之關係

《法華經》有面對二乘問題，故有所謂會權顯實，開三顯一，或說遮三顯一，迴三入一著重於引三乘入一乘，如智儼云：

《華嚴》一部是一乘不共教，餘經是共教，一乘、三乘、小乘共依故。又華嚴是主，餘經是眷屬。以此準之，諸部教相義亦可解。如《法華經》宗義是一乘經也，三乘在三界內成其行故；一乘三界外，與三界為見聞故。餘義準可知。¹⁸

《華嚴經》直顯一乘教義主伴具足，重重無盡，為不共一乘教，餘經屬眷屬經共具小乘、三乘、一乘；《法華經》引三乘入一乘為方便一乘：

¹⁴ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 114, c8-19）

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 738, c19-22）

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》〈十地品〉：「知一乘究竟攝一切無差別」（CBETA, T09, no. 278, p. 569, a11）

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》〈世界成就品〉：「或隨眾生心所樂，示現難思種種乘；或有唯宣一乘法，一中方便現無量。」（CBETA, T10, no. 279, p. 37, c13-15）。〈入法界品〉：「或有國土聞一乘，或二或三或四五，如是乃至無有量，悉是如來方便力。涅槃寂靜未曾異，智行勝劣有差別；譬如虛空體性一，鳥飛遠近各不同。」（CBETA, T10, no. 279, p. 444, a10-14）。〈佛不思議法品〉：「或淨其根，或調其心，或時為說差別三乘，或時為說圓滿一乘，普皆濟度，令出生死，是為第一廣大佛事。」（CBETA, T10, no. 279, p. 246, b27-c1）

¹⁸ 《華嚴五十要問答》（CBETA, T45, no. 1869, p. 523, b7-12）

又一乘義者，分別有二：一者.正乘。二者.方便乘。正乘如《華嚴經》說，亦如前分別。方便乘者。分別有十：一.對三寶分別。佛寶是一乘，法、僧是三乘。何以故。佛同無盡故。法、僧則不定。……七.對一乘、三乘、小乘分別，一乘是一乘，三乘等是三乘。何以故？一乘則無盡故，三乘等則不定。八.對大乘、中乘、小乘分別。大乘即是一乘。何以故。大乘尊上，即無盡故。中乘、小乘，義則不定。如經會三歸一故。九.對世間、出世間、出出世間分別。出出世間，則是一乘，餘則三乘。何以故？出出世間勝同無盡故，餘二則不定。如《法華經》界外露地別索車者，即是其事。十.對譬喻分別，如王髻中明珠及大王等，即是一乘寶珠；繫汝衣裏及窮子等，即是三乘。何以故？髻珠王祕甚深故，餘則不定，此依《法華經》說。

上來所辨，於眷屬經中，欲顯圓通無盡法藏一乘教義故，於方便之處，示一乘名，令進入者易得解故，作如是說。若橫依方便進趣法門，即有二義，通說一乘：一.由依究竟一乘教成，何以故？從一乘流故，又為一乘教所目故。二.與彼究竟圓一乘，為方便故說一乘，非即圓通自在義也，餘義準可知。¹⁹

智儼以正乘、方便一乘區分華嚴與法華。以十義解釋方便一乘，由方便中顯一乘，舉十種方便處接引入一乘，如舉佛寶為一乘，顯佛之無盡，法、僧為三乘；若有一乘、三乘、小乘之分時，則三乘、小乘各自仍為三乘、小乘，因為不定，故說一乘為無盡。若是有大乘、中乘、小乘之分，則大乘即是一乘，以大乘為尊上、無盡。若是就世間、出世間、出出世間來分別，出出世間，則是一乘，餘則三乘，因為出出世間如同無盡故。

〈入法界品〉最終出場的普賢菩薩，修證一乘無盡圓通自在的善知識，相對於之前的諸位善知識，不過是為引導趣入一乘的方便施設。就如《法華經》中描述大王及其髮髻中明珠，即是一乘寶珠；繫汝衣裏及窮子等，即是三乘，以此來顯示方便一乘有多種呈現方式。²⁰

何以稱華嚴為別教一乘？主要是彰顯華嚴一乘教法不共三乘，藉由三車（羊車、鹿車、牛車）、一車（大白牛車）譬喻三乘、一乘之差別，「別教一乘，別於三乘。如《法華》中宅內所指門外三車，誘引諸子令得出者，是三乘教也，界外露地所授牛車是一乘教也。」²¹引《法華》三車、一車譬喻三乘、一乘之差別，然而同教一乘，也可以是三乘中之一乘，法藏有如下之解釋：

¹⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》（CBETA, T45, no. 1870, p. 538, a10-b22）

²⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》〈光明覺品〉：「文殊說偈歎佛一乘。三乘小乘法是一乘信法方便也。」（CBETA, T35, no. 1732, p. 26, c6-7）

²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a20-23）

- 同教者，於中二，初分諸乘，後融本末，初中有六重：一.明一乘，於中有七：初.約法相交參以明一乘，謂如三乘中亦有說因陀羅網及微細等事而主伴不具。或亦說華藏世界。而不說十等。或一乘中亦有三乘法相等。謂如十眼中亦有五眼。十通中亦有六通等。而義理皆別。此則一乘垂於三乘。三乘參于一乘。是則兩宗交接連綴引攝成根欲性。令入別教一乘故也。
- 二.約攝方便。謂彼三乘等法。總為一乘方便故。皆名一乘。所以經云。諸有所作皆為一大事故等也。
- 三.約所流辨。謂三乘等。悉從一乘流故。故經云。汝等所行是菩薩道等。又經云。毘尼者即大乘也。
- 四.約殊勝門。即以三中大乘為一乘。以望別教雖權實有異同是菩薩所乘故。故經云。唯此一事實。餘二則非真。又云。止息故說二等。此文有二意。一若望上別教。餘二者則大小二乘也。以聲聞等利鈍雖殊同期小果故。開一異三故。若望同教即聲聞等為二也。又融大同一故。
- 五.約教事深細。如經云。我常在靈山等。
- 六.約八義意趣。依攝論。如問答中辨。
- 七.約十義方便。如孔目中說。依上諸義即三乘等並名一乘。皆隨本宗定故。主伴不具故。是同非別也。²²

法藏從七個定義說明三乘與一乘相互交參，雖三乘中有一乘，但與華嚴別教一乘不同；三乘中雖也有說因陀羅網及微細教事，但主伴不具足，雖也說華藏世界，但不說十十無盡。於三乘中安立一乘目的是要引三乘入別教一乘，約攝方便、三乘從一乘流、約殊勝、深細、八義意趣、十義方便等說明三乘與一乘之關係。²³可知同教一乘指《法華經》以三乘為方便引入一乘。²⁴

對華嚴別教一乘主伴具足，十無盡法門，法藏以本、末分判一乘、三乘教法之差別：

教起前後者，於中有二：初.明稱法本教，二.明逐機末教。初者謂別教一乘，即佛初成道第二七日，在菩提樹下，猶如日出先照高山，於海印定中同時演說十法門，主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界。即於此時一切因果、理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯

²² 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 478, c11-p. 479, a12）

²³ 陳英善著，《華嚴與諸宗之對話》，p.174。

²⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》：「露地牛車自有教義，謂十十無盡，主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二.者如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三.者以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a5-14）

現。何以故？卷舒自在故，舒則該於九世，卷則在於一時，此卷即舒，舒又即卷。……一時前後說，前後一時說，如世間印法，讀文則句義前後，印之則同時顯現，同時前後，理不相違。²⁵

「稱法本教、逐機末教」說明華嚴的教法屬本，隨逐眾生之根機為末教，指三乘教。華嚴別教一乘乃佛初成道之際，於菩提樹下入於甚深海印三昧定中頓時演說，其特色在於教義十無盡，主伴俱足圓通自在，如因陀羅網諸微細境界、見聞等事遍攝十世，因果、教義、理事一切文句，如印印文同時顯現，無前後之分。在攝化上，別教一乘、同教一乘與三乘之施設在於根機之差別：

攝益分齊者，於中有三：一.或唯攝界內機令得出世益，即以為究竟，此約三乘當宗說，亦如《瑜伽》等辨。二.或攝界外機，令得出出世益方為究竟，此有二種，若先以三乘令其得出，後乃方便得一乘者，此即一乘三乘和合說，故屬同教攝，亦名迴三入一教，此如《法華經》說。若先於一乘已成解行，後於出世身上證彼法者，即屬別教一乘攝，此如〈小相品〉說。三.或通攝二機令得二益，此亦有二：若先以三乘引出，後令得一乘，亦是三一和合，攝機成二益，故屬同教，此如《法華經》說。若界內見聞，出世得法，出出世證成，或界內通見聞、解行，出世唯解行，出出世唯證入，此等屬別教一乘，此如《華嚴》說。²⁶

華嚴別教一乘直顯一乘，以見聞、解行、證入做區分；法華為同教一乘，攝界內機為主，先引三乘入一乘稱「迴三入一」，也說明一乘、三乘彼此交參，一乘垂於三乘，三乘參於一乘，雖論及「一即一切，一切即一」、因陀羅網，但未具足主伴，故云：「三乘等並名一乘，皆隨本宗定故，主伴不具故，是同非別也。」²⁷此同教一乘之施設，在於「兩宗交接，連綴引攝成根欲性，令人別教一乘故也。二.約攝方便，謂彼三乘等法，總為一乘方便故皆名一乘，所以經云：諸有所作，皆為一大事故等也。」²⁸以此說明一乘、三乘之關係，三乘為一乘之方便，或說三乘從一乘所流出，或說大乘即是一乘。

此外亦可就德量來說明別教一乘、同教一乘、三乘之差別：

²⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 482, c2-4）；又，《華嚴經探玄記》〈盧舍那佛品〉：「一乘本教要在初時第二七日，更無異說，仍攝前後各無量劫，念念無間。一一念中亦各攝彼前後際劫，亦如帝網重重無盡，九世十世之所轉也。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 154, b28-c3）

²⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a24-b9）

²⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 479, a10-12）

²⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 478, c19-22）

德量差別，謂宅內指外，但云牛車不言餘德；而露地所授七寶大車，謂寶網寶鈴等，無量眾寶而莊嚴等，此即體具德也。又彼但云牛不言餘相，此云白牛肥壯多力，其疾如風等，用殊勝也。又云，多諸僮從而侍衛等，行眷屬也，此等異相並約同教一乘，以明異耳。又彼三中牛車唯一，以彼宗明一相方便，無主伴故。此則不爾，主伴具足攝德無量，是故《經》云：我有如是七寶大車，其數無量，無量寶車非適一也，此顯一乘無盡教義，此義廣說如《華嚴》中，此約別教一乘以明異耳。²⁹

三乘只說牛車不具諸德；同教一乘牛車雖有眾寶莊嚴，體具德、用殊勝，亦有眷屬、侍衛等，此只是方便施設，亦無主伴。《華嚴經》中所說別教一乘，眾寶莊嚴，攝德無量，主伴具足³⁰，互遍互攝，顯一乘無盡教義。〈入法界品〉中，善財最終參訪的善知識為彌勒、文殊、普賢菩薩，此三位皆有無量眷屬為伴，於無量劫於諸佛所發無量菩提心，修無盡普賢行，證一乘究竟位。

三車、一車說明三乘與一乘之同、別二教差別，三者彼此之關係在於教與義之開合不同：

開合者有二：先別，後總。別中，一乘、三乘各有三句。

三乘三句者，或具教義，約三乘自宗說，或唯教非義，約同教一乘說，或俱非教義，約別教一乘說。為彼所目故也。

一乘三句者，或具教義，約自別教說，或唯義非教，約同教說，或俱非教義，唯約三乘教說，隱彼無盡教義故。後總者，或教義俱教，以三乘望一乘故，或教義俱義，以一乘望三乘故，或具此三句約同教說，或皆具教義，各隨自宗差別說矣。³¹

同教一乘、別教一乘、三乘，從各自立場看教、義，以同教一乘看別教一乘，則唯有義無教；若以同教一乘看三乘，則唯教無義。若以三乘看別教一乘，則非教非義。若以三乘看同教一乘，則唯義無教。若以別教一乘看三乘，則非教非義。同教一乘、別教一乘、三乘之施攝，在於攝化不同根機³²，三乘攝界內機為主，同

²⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 477, c4-16）

³⁰ 《華嚴經探玄記》〈盧舍那佛品〉：「一乘主調盧舍那十身，普賢等菩薩為伴，亦如帝網重重現」（CBETA, T35, no. 1733, p. 154, c6-7）

³¹ 《華嚴一乘教義分齊章》（CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a14-23）

³² 《大方廣佛華嚴經》〈盧舍那佛品〉：「說不可思議乘，佛普示現隨所樂，或有如來說一乘，是佛方便無有量。」（CBETA, T09, no. 278, p. 412, a4-6）

教一乘以三乘引入一乘，別教一乘直顯一乘。³³也就是「小乘教、義俱不融，三乘義融、教不融，一乘教、義俱融。」³⁴ 見下簡表。

一乘、三乘教義差別開合		
自宗	一乘	三乘
	具教義	具教義
同教一乘望別教一乘，有義無教		
同教一乘看三乘，唯教無義		
三乘看別教一乘，非教非義		
三乘看同教一乘，有義無教		
別教一乘看三乘，非教非義		

四、〈入法界品〉別教一乘的敘事模式

大本《華嚴經》不是一時一地編輯而成，經中的單品有些早已在不同地區流傳，由後人將相關主題內容編輯而成的一部大經，又稱「隨類收經」³⁵；述說佛由無量因行所莊嚴之佛果，於二七日³⁶開演佛覺悟境界，屬根本法輪。〈入法界品〉以南印度³⁷為背景而成立的，文本中出現與南印度有關的地方，一般學界推測入法界品的編纂者大致是西北印度人士，因創作的自由將場景設定於南印度³⁸。

晉譯六十卷與唐譯八十卷華嚴經最後一品皆稱〈入法界品〉；四十卷華嚴經又稱《入不可思議境界普賢行願品》，此經的前三十九卷是晉譯與唐譯的別譯本，唯第四十卷是晉、唐二本所無，也就是一般流通所稱的〈普賢行願品〉；四十卷

³³ 陳英善著，《華嚴與諸宗之對話》，p.176。

³⁴ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 109, c1-2）

³⁵ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》p.1011。

³⁶ 《華嚴經》何時說歷來有不同說法，可參考：法藏，《華嚴經探玄記》：「為顯己法樂是故不說。故知初七定非說耳。又第八會亦非後時。何得於一部經前已說半中說餘經後方更續。豈令佛無陀羅尼力不能一念說一切法。……」（CBETA, T35, no. 1733, p. 127, c4-7）；世親，《十地經論》「佛在他化自在天中成道未久，第二七日，自在天王宮摩尼寶藏殿，金剛藏菩薩說……」（CBETA, T26, no. 1522, p. 203, a9-11）；澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》：「九會之文同此初不。略為三解。一約不壞前後相說……二、順論釋。九會皆在二七日後。二七非久亦名始成。三、約實圓融釋。皆在初成一念之中。一音頓演七處九會無盡之文。海印定中一時印現以應機出世機感即應。……」（CBETA, T35, no. 1735, p. 530, a4-7）

³⁷ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》p.15。

³⁸ 陳琪瑛著，《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋，p.48。

譯出的時間較晚，其文字內容也擴增很多³⁹。早於《大智論》⁴⁰譯出的〈入法界品〉之單行流通本現存有三：《佛說羅摩伽經》（三卷）⁴¹，內容與唐譯本相似，是〈入法界品〉的古譯本；《大方廣佛華嚴經續入法界品》⁴²（一卷），法藏曾參考此經梵本，並補足六十卷本〈入法界品〉闕漏部分，第三個譯本是《入不可思議境界普賢行願品》（四十卷），此本強調深廣的普賢行願，也是善財童子實踐一乘法門，證入法界的代表。

「法界」一詞有多義，二祖智儼稱法界緣起有眾多門，分淨法緣起與染法緣起，法藏有五法界之說⁴³、澄觀分四法界或稱一真法界，五祖宗密多沿用澄觀之說，可見「法界」在華嚴宗的重要性。善財參訪善知識所修持的諸法門是實踐一乘證入法界。入法界的「入」指「能入」，法界為「所入」，法界具法性、真如、實際的特色，如甚深真法性，妙智隨順入，無邊佛土中一念悉周遍；指智入法界與身入法界，由身智無礙故，智入理，身遍土，⁴⁴善財以身智無礙證入法界。

「法界」具有總相、別相，全體與部份的性質，指存在的一切差別現象不相雜亂，彼此相攝互為緣起，形成重重無礙的法界如因陀羅網，是善財修證的境界，也是毗盧遮那佛的依、正二報。佛證悟能了知法界種種差別，其化身、說法教化遍一切法界。透過杜順著《華嚴法界觀門》的真空觀、理事無礙觀、週遍含容觀有助吾人悟入華嚴法界，而善財便是悟法界的典範者。

〈入法界品〉內容豐富結構完整，本文不以敘事學研究，以其文本具有的故事性，以敘事方式⁴⁵，對其故事、情節、人物、思想進行敘事說明，分析其文本結構，理解不同情節中的角色行為、敘事模式，話語表述所蘊含的華嚴一乘教義。因此，〈入法界品〉「一乘」的敘事模式可以從主題結構、時空場景、敘事觀點、人物行相、情節結構、語言特色六個要素⁴⁶來進行理解。

³⁹ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》p.1006。

⁴⁰ 龍樹在《大智度論》所稱之《不可思議解脫經》就是《華嚴經》。

⁴¹ 《佛說羅摩伽經》：「西秦沙門聖堅譯」（CBETA, T10, no. 294, p. 851, c18）

⁴² 《開元釋教錄》：大唐中天竺三藏地婆訶羅譯（日照譯）（CBETA, T55, no. 2154, p. 590, c24）

⁴³ 法藏，《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「入法界義有五門。一有為法界。二無為法界。三亦有為亦無為法界。四非有為非無為法界。五無障礙法界。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 440, b25-27）；澄觀，《華嚴法界玄鏡》：「法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。」（CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-13）

⁴⁴ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「（CBETA, T35, no. 1733, p. 441, b15-18）

⁴⁵ 「敘事」是就事件、情節、人物進行描述說明。「敘事」是一個以詩或散文敘述的故事，伴隨事件、角色，以及這些角色的言行。透過一個敘事者（narrator）訴說明確的「敘事」。也就是依循作品文本，研究其主題與敘事方式。同一個事件或故事經由不同的情節安排、話語表述，都會有不同的面貌。

⁴⁶ 林素玖撰，〈鳩摩羅什譯《法華經》的本生文學〉，p.234。

（一）主題思想

上述透過三乘、一乘，共教、不共教，一乘同、別二教等，讓吾人理解一乘與三乘在教義、德量與攝化、證入之差別。〈入法界品〉屬《華嚴經》一乘證入法門，法藏從十個「大」義詮釋《大方廣佛華嚴經》七字，顯「一乘」的廣大無盡：

「大」有十義。一.境大。謂十蓮華藏及十佛三業無邊依正為所信境。如初會等說。二.心大。謂依前大境起大心故。如賢首品及發心品說。三.行大。謂依大心起大行故。如離世間品等說。四.位大。謂積大行成大位故。即五位圓通等。如第二會至第六會來說。五.因大。謂行位普圓生了究竟。如普賢品等說。六.果大謂隨緣自體果德圓明。如不思議品等說。七.體大。謂大用平等皆同真性。如性起品等說。八.用大。謂念念益生頓成行位。如小相品等說。九.教大謂一一名句皆遍一切。如下結通等說。十.義大。謂所詮皆盡無邊法界。如一塵含十方一念包九世八會等說。此上十義一一統收一切法盡莫不稱大。⁴⁷

十義對「大」所做的詮釋是有其彼此間之前後關係，即因為所依之境大，所以心大；因為心大，所以行大；因為行大，所以位大，……乃至所依之教大，所以義大。在在顯示華嚴之境心、行位、因果、體用、教義等，都是廣大無邊周遍法界，也以此十義統攝一切法，法法圓滿周遍法界，如善財參訪之織善知識於任一法皆可成就佛道。⁴⁸

〈入法界品〉主題思想乃藉由善財參訪之善友皆是修集無量因緣，於無量世界與無量諸佛修學無盡的佛法而成就，善友們所修證之法門業用皆能利益無量眾生發普賢願，行普賢行，同證菩提，透過善財一生成就的示範，讓吾人理解一乘佛法的成就不離任何一法的修持，如同善財證入的法界行是參學每一位善知識之所學而匯集成的。善知識們所修的每一法門皆具足了境大、心大、行大位大、因大、果大……等十義而契入法界。如法藏云：

大方廣為理實法界，佛華嚴為因果緣起，因果緣起必無自性，無自性故即理實法界，法界理實必無定性。無定性故即成因果緣起，是故此二無二，唯一無礙自在法門⁴⁹

⁴⁷ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 121, a24-b9）

⁴⁸ 陳英善著，《華嚴與諸宗之對話》，p.148。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 120, a24-27）

〈入法界品〉依人顯法，上述十義攝盡一切法。無盡緣起無自性，舉因果為例，就果位而言是頓入法界，就因位則寄顯善財漸入法界，故人法、因果、頓漸無礙。⁵⁰乃至一乘圓教圓修一切法，圓斷一切惑，如經云：

摧一切障，入無礙法，住於法界平等之地；觀察普賢解脫境界，即聞普賢菩薩摩訶薩名字、行願、助道、正道、諸地地、方便地、入地、勝進地、住地、修習地、境界地、威力地，同住渴仰。⁵¹

六十卷《華嚴經》34 品，分七處八會，最後之依人證入成德分（入法界品）寄三乘顯一乘之敘事，基於一即一切重重無盡之因緣以佛說法遍一切處所，無量微塵數的一乘法會；其時空背景在佛的說法處所祇洹林，顯現佛說一乘法之教化模式不離菩提樹之釋迦牟尼佛。五十三位善知識所證階位分五類，但五位彼此並不隔別，就一乘緣起而言，位位相即，始終互攝，初位攝後位，後位不離初位，卷舒自在無礙⁵²。

〈入法界品〉本會 / 末會 各十門架構

二會 十門	本會	末會
1	序分	敘諸古說
2	請分	會數開合
3	三昧分	會主多少
4	現淨土分	定會名義
5	集新眾分	二位統收
6	舉劣顯聖	分成五相
7	偈頌讚德分	圓攝始終
8	普賢開發分	法界人類
9	毫光示益分	法界事義
10	文殊述德分	隨文解釋

⁵⁰ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「約位明入法界者。准下文中。所入法界大位有二。所謂因果。於前人、法無不皆是佛果所收。即如來師子奮迅三昧所現法界自在是也。又於前人、法無不皆屬因位所收。即文殊普賢所現法界法門是也。此因位中曲分有五。則信等五位之法界也。准攝可知。二明能入。准文亦二。對前果位明諸菩薩頓入法界。對前因位寄顯善財漸入法界。因果既其無礙。漸頓亦乃圓融。但以布教成詮寄斯位別耳。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 441, b22-c2）

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉：（CBETA, T10, no. 279, p. 439, c7-11）。又《花嚴經文義綱目》：「即一障一切障如普賢品。一斷一切斷如小相品等廣說。二智果。謂具十身盡三世間。逆順自在依正無礙等。由此十義同一緣起無礙圓融自在力故。」（CBETA, T35, no. 1734, p. 493, c28-p. 494, a2）

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》：（CBETA, T45, no. 1866, p. 482, c2-4）

本會指如來會說佛覺悟之際三世間圓滿，末會以善財參訪為主；本、末二會各十門架構凸顯說法的會、處無盡：

1. 佛不動菩提樹說法遍一切處

問：前本會中佛雖無說，諸所現事並在佛會之中，今此乃在遠方異處說，非佛說，復不對佛，豈得為例？

答：雖在遠處而不離本會，是故常在佛前，如上文中祇洹林內，一一境界尚攝十方一切佛刹，況此諸處而不攝耶。是故此五十五會不出本，故名為會，謂入法界品也。……是故不動覺樹遍諸會處，尋末見本，還在此故。又此會初普賢及佛在祇洹中，更無移動見之覺樹，即此祇洹亦在樹下。⁵³

本會中一開始的場景是設在祇洹林內，佛雖無說法，但佛的教化、顯現因果、理事、解行等一切事，遍七處八會乃至一切處。且釋迦佛覺悟之際，不離菩提樹，遍十方佛刹「不動覺樹，遍諸會處」，與普賢菩薩同在祇洹林。末會所出現之善知識之處所有五十五⁵⁴，亦不離本會之祇洹林內。雖有本、末二會之分，尋本見末，末不離本。

2. 無量微塵數會

就所攝機而言有三會（比丘、龍王、善財），究極而言是無量微塵數會，華嚴祖師言華嚴經是「經來不盡」，始終無止盡的開演一乘義⁵⁵。

會數開合者於中有六：

- 一. 若約所攝之機：唯有三會，一. 攝比丘會。二. 攝龍王會。三. 攝善財會。功德雲已去並同第三會攝。以所攝之機無差別故。
- 二. 若就能化之主：有五十二會。謂初三及後第五十四普門城會。俱是文殊無別主故，餘五十一各別人會，是故約主唯五十二也。
- 三. 若約能所通辨：有五十五會，謂善財有五十三，比丘及龍各有一故。
- 四. 若約主伴別分：有一百一十會。如下文辨。
- 五. 若約散說所依：有三千大千世界微塵數會。如後文殊處說。此約引彼三乘機辨。
- 六. 若約普賢德：有十方世界微塵數會。⁵⁶

⁵³ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 450, c22-p. 451, a9）

⁵⁴ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「謂善財有五十三，比丘及龍各有一故。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 450, c3-15）

⁵⁵ 《花嚴經文義綱目》：「顯文分齊者有六重：一.約三分，初品是序分。二.盧舍那品下是正宗。經來不盡故無流通。又釋此經總無流通。」（CBETA, T35, no. 1734, p. 501, a19-22）

約所攝機有三會、就能化主有五十二會，約能所分有五十五會，就主伴分有一百一十會，約所依有三千大千世界微塵數會。約普賢德則有十方世界微塵數會。

（二）時空場景

空間場所是吾人活動之環境場域，靜態的空間與動態時間的推移促成空間的多姿多采，空間也許是獨立於人我之外的客觀美感空間，空間也能影響個人內在主觀而感知外在空間，也可能是我人與環境主客合一不可分割的整體，隨著時間的運動與連續性空間的體驗，呈現出整體的時空場景。⁵⁷善財參訪善知識的參學之旅，從外在一一空間的移動，賦予神聖意義，時間與空間在善財的參學中連結一體，主客交融，最終達到圓滿生命的目的。

《華嚴經》暢演佛陀覺悟境界三世間清淨美妙的場景，如海印三昧不分前後時空一時炳現森羅萬象。〈入法界品〉主要的時空場景⁵⁸可以分二個處所，本會與末會展開一乘法的敘事，本會如經文所示：

爾時⁵⁹，佛在舍衛城，祇樹給孤獨園，大莊嚴重閣講堂，與五百菩薩摩訶薩俱，普賢菩薩、文殊師利菩薩而為上首……復與五百大聲聞俱，悉覺真諦，證如實際，深入法性……復與諸天王俱……受持佛性生如來家，專求一切智門……⁶⁰

〈入法界品〉「本會」以佛陀覺悟的時空場景為「舍衛城，祇樹給孤獨園，大莊嚴重閣講堂」；作為全知者角色的佛陀覺悟之際，智正覺世間、器世間與眾生世間清淨圓滿。「本會」又稱「如來會」，由佛開演一乘法，又稱「稱法本教」，以佛陀為主與文殊、普賢諸大菩薩、五百聲聞、諸天王為伴的主伴具足的敘事。

第二場景的敘事為「末會」，有三處所，經文從「文殊從善住樓閣出……遊南方（覺城）……」起始分：

⁵⁶ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 450, c3-15）

⁵⁷ 陳琪瑛著，《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋，p.179~182。

⁵⁸ 從美學立場論述入法界品五十三位善知識之居所，並區分其空間屬性有園林、宮殿、海邊……，書中尚未深入的論述華嚴圓教一乘法。參：陳琪瑛著，《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋。

⁵⁹ 佛典的起首語常出現「爾時、一時」；二者並未確切指出某一時間點；「爾時」較能強調說明該時間點正在發生的事件。參：吳海勇，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.427~429。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T09, no. 278, p. 676, a6-8）

1.以舍利弗為首的六千比丘在祇洹林，欲前往見文殊菩薩（喻趣入一乘）。如經云：

如是等六千比丘，已曾供養過去諸佛；於諸佛所，種諸善根，性樂清淨，信心明徹，行諸大願，觀佛境界，了法實相，饒益眾生，常樂專求諸佛功德；此等比丘，皆是文殊師利之所化度。⁶¹

迹現本會的三乘聲聞修四諦、十二因緣，煩惱斷盡出三界為目的，雖能與諸大菩薩共處一會，但無法堪受理解一乘法理⁶²。此末會文殊教發大乘心，迴小向大得佛地⁶³；此六千比丘過去多世前已種諸善根，行諸大願，已受文殊菩薩教化，勤受一乘法，非一般凡夫二乘能持，如〈性起品〉云：「此經（華嚴經）不入一切眾生之手，唯除菩薩」⁶⁴。佛在舍衛城重閣講堂與比丘們在祇洹林與文殊在覺城東，三人三處所如佛淨土同時顯現，無遠近之分，同異之別，破除我們對固定時空的定執，如同佛覺悟時未離開菩提樹下遍法界一切處說法無礙，動靜不二⁶⁵，為順三乘而說諸多處所。

2.無量龍王與其眷屬往見文殊菩薩，受文殊菩薩啟發，頓捨龍身正求佛道（一乘）：

於大海中，有無量千億龍王與眷屬俱，來詣文殊師利。聞此法（普照一切法界修多羅）已，厭離龍趣，正求佛道……⁶⁶

3.善財受文殊啟發往南參訪善知識實踐菩薩道，詢問每一位善友修行時間之長短與法門特色為第一層現實空間的敘事，善知識回溯過往多劫前，在諸佛所已修持無量善法，此時空間為無量劫是第二層敘事；善友又回第一層時空告訴善財只知此

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 687, a2-6）

⁶² 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉：「如是等諸大聲聞，在祇洹林而悉不見如來自在、如來莊嚴、如來境界、如來變化……皆悉不見。亦復不見不可思議菩薩大會，菩薩境界自在變化…如是等事，一切聲聞，諸大弟子，皆悉不見。何以故？修習別異善根行故；本不修習能見如來自在善根……不於生死中教化眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。……」（CBETA, T09, no. 278, p. 679, c1-17）

⁶³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉：「若善男子、善女人，成就十種大心，則得佛地，況菩薩地……」（CBETA, T09, no. 278, p. 687, b4-6）

⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T09, no. 278, p. 629, c29-p. 630, a1）。另：《華嚴經探玄記》：「一乘不共教中普機菩薩。正是此經所為之器。下文云：如是經典，但為乘不思議乘菩薩摩訶薩說，不為餘人。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 117, a3-5）。

⁶⁵ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「類結中。如此祇樹等舉此也。一切法界類通法界。同此現土。此處隨鹿。是須達所造。然其據細。乃稱周法界該於十方盡於三際。以通不礙局故須達新造。以鹿不異細故。所造則微細而[全]周法界。如常在靈山及案足所現。皆此類也。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 444, c1-6）

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》（CBETA, T09, no. 278, p. 687, c15-17）

唯一法門。善財與善知識們在一、二層時空，自在來回穿梭插敘⁶⁷說明現實與多劫時空之間傳承佛法，一處與一切處相存並融無阻隔。

善財完成參訪諸善友之後，場景轉換到參訪彌勒、文殊與普賢三位菩薩，此三位代表成就一乘法菩薩，位滿齊佛，將其歷劫修證之佛法顯現於善財前，同時證明善財一生成就普賢法界行如同佛境。文本的敘事呼應華嚴寄三乘（十住、十行、十迴向）顯一乘。經文雖有本會、末會之分，依本歸末，本末不二，主伴具足，本會不離末會，若無十住、十行、十迴向也無法成就一乘聖位；普賢一乘法界行不離三乘之方便次第行，本末無礙同為一品。⁶⁸

（三）敘事觀點

〈入法界品〉的一乘敘事可分三層級，第一層佛與諸菩薩屬敘事主體，現佛覺悟之際三世間圓滿。第二層是舍利佛、六千比丘受文殊菩薩的啟發，成就廣大十心，修普賢行，趣入佛道，能於生死中教化眾生；乃至諸龍王亦捨龍身發菩提入佛道。對比先前本會的聲聞眾不能趣入佛境之因由，藉此顯示究竟之一乘法，非二乘聲聞智慧能了知；第三層出場的善財實踐此一乘法的修道歷程。

1. 第一層敘事觀點，佛為第一位出場的全知者

覺悟之際三世間圓滿，經文起始舉佛為第一位出場的全知者，揭開〈入法界品〉一乘法之殊勝。與會大眾的眷屬有菩薩、聲聞及諸天王：

爾時，佛在舍衛城，祇樹給孤獨園，大莊嚴重閣講堂，與五百菩薩摩訶薩俱……復與五百大聲聞悉覺真諦，證如實際，深入法性……復與諸天王悉已恭敬供養過去諸佛，長夜饒益一切眾生，心常行慈……受持佛性，生如來家，專求一切智門。⁶⁹

與佛同時出現的菩薩、聲聞、諸天王過去世多劫前都已證真如實際，具足一切智，具佛種姓生佛家，未曾忘失菩提心，能往詣諸佛刹土，攝受眾生亦無礙，故能與佛同在，十方諸大菩薩亦出現供養、讚歎佛殊勝圓證菩提。此時重閣講堂與祇洹林同時廣博嚴淨，如同佛在菩提樹下覺悟之際不動本處遍一切處，亦無遠

⁶⁷ 「插敘」作為漢譯佛典的特色具有補充說明相關細節，讓情節更清楚詳細。參：吳海勇著《中古漢譯佛經敘事文學研究》，p.433~435。

⁶⁸ 《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 450, b15-18）

⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 676, c17-18）

近此彼之分，一方為主他方為伴，雖然主伴不同，互不相見，此彼有別，但二處同時具存無礙⁷⁰。

其次，由普賢菩薩代佛宣說十種佛之「師子奮迅三昧」之無量功德，令眾生欣樂安住此三昧的甚深廣大：

爾時，普賢菩薩觀察一切大眾，欲重開發，顯現照明；以法界等方便，廣說師子奮迅三昧……為諸菩薩十種廣說師子奮迅三昧……⁷¹

此時，佛欲令大眾安住此三昧境界，從眉間放白毫光普照十方，示菩薩成正覺轉法輪，普現一切眾生前，開示諸佛妙法，以種種音身教化：

爾時，世尊欲令諸菩薩安住師子奮迅三昧故，放眉間白毫相光，名普照三世法界門；不可說世界微塵等光明，以為眷屬……⁷²

如此間，如來為諸菩薩現甚深三昧神力變化；一切法界、虛空界等，十方一切世界海中，現國土身及眾生身……隨所應化；普現一切眾生類前，開示一切諸佛妙法……⁷³

……時，彼一切諸菩薩眾，以如來三昧照故，一一皆得不可說佛剎微塵等大悲法門，饒益安樂，攝取眾生。……悉現一切城邑、聚落、京都，化度眾生……⁷⁴

第二位出現是文殊菩薩，以偈讚師子奮迅三昧之甚深不可思議後從善安住樓閣出，與其眷屬們向佛辭別，南行往覺城弘法，舍利佛與六千比丘等亦向佛辭別，出祇洹林南遊欲向文殊菩薩請法。

2. 第二層敘事觀點，文殊、舍利佛與六千比丘

藉三乘凸顯一乘法的殊勝。敘事情節回溯本會諸聲聞述說過去世發心不同。因二乘聲聞未曾修習如來自在善根，不於生死中教化眾生，不安立眾生於佛菩提；

⁷⁰ 《華嚴經探玄記》：「此圓教法理無孤起。必眷屬隨生。下云。此華有世界海塵數蓮華以為眷屬。又如一方為主十方為伴餘方亦爾。是故主伴伴各不相見。主伴、伴主圓明具德。如一事華帶自十義具此十門即為一百門。餘教義等亦各准之故成千門。如教義等望自類十義及同時等十門有此千門。彼同時等亦望自類十門及教義等亦成千門。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 123, c29-p. 124, a8）

⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 683, b9-14）

⁷² 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 683, c29-p. 684, a3）

⁷³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 684, a14-20）

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 686, c8-9）

只滿足於聲聞之道，住聲聞果，以聲聞乘出三界，常樂寂靜，遠離大悲，故於佛智、佛境、佛三昧不能得見，不能聽聞。⁷⁵此時文殊菩薩告訴諸比丘應成就十種廣大心能得佛地：

爾時，文殊師利告諸比丘：「汝等當知，若善男子、善女人，成就十種大心，則得佛地，況菩薩地；何等為十？所謂：發廣大心，長養一切善根，究竟不退，心無厭足；見一切佛，恭敬供養，心無厭足；正求一切佛法，心無厭足……彼諸比丘聞此法已，皆得無礙淨眼三昧；悉見十方一切如來，及其眷屬，無量眾生……爾時，文殊師利菩薩勸諸比丘，修普賢行，住普賢行。彼諸比丘，出生大願海；生大願海已，身心清淨，得不死通明；得是明已，不離此處，出生一切如來法身，充滿十方，具足一切佛法……⁷⁶

諸比丘受文殊菩薩之啟發即得無礙淨眼三昧，見十方一切如來，更勸導比丘們應修普賢行、住普賢行，令比丘得諸通明，具足一切佛法。文殊菩薩建立諸比丘信心後繼續南行，教化無量龍王捨龍身正求佛道得不退轉。乃至對覺城的五百居士與善財說一切如來平等正法，令大眾發菩提心趣菩薩道。⁷⁷

3. 第三層敘事觀點，善財參訪諸善知識之修道歷程

文殊菩薩讚歎善財不退菩提心之殊勝；以「一切如來平等正法」教化之，善財接受文殊菩薩建議，啟程往南參訪善友的求道旅程。

〈入法界品〉一乘的敘事觀點，以上述三個層級來表現。也就是佛與文殊、普賢菩薩為第一層敘事的主體架構，顯現覺悟之際三世間之清淨圓滿；文殊與普賢作為一乘法的傳遞者。第二層敘事，由文殊啟發六千比丘發大心，修普賢行圓滿菩薩道。第三層級敘事主角善財是一乘法的實踐者，藉由「寄三乘顯一乘」之修道敘事。也就是一乘法非獨存的個別法不離三乘而有，任舉一法皆互具互融，重重無盡，如因陀羅網彼此相攝。換言之，離開了普賢、文殊亦無善財參訪之因緣，若無聲聞比丘眾與龍王、五百居士，亦難以凸顯一乘法的究竟殊勝。每一位善知識作為佛法的傳遞者，顯示任一時節因緣當下都可修佛道。

⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 679, c13）

⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 687, b3-8）

⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉：「……無量千億龍王與眷屬俱，來詣文殊師利。聞此法已，厭離龍趣，正求佛道…。時，覺城人聞文殊師利在莊嚴幢娑羅林中，大塔廟處；聞已，優婆塞、優婆夷、童男、童女，皆悉往詣文殊師利…（文殊）吾當為汝說微妙法即為分別諸佛正法；分別諸佛次興世法……說一切如來平等正法。爾時，文殊師利知善財等一切大眾，聞說此法，皆大歡喜，發菩提心……」（CBETA, T09, no. 278, p. 687, c18-21）

(四) 情節結構

六十卷《華嚴經》裏〈入法界品〉計有十六卷，是34品中卷數最多的一品，從善財開始往南參訪每一位善知識的文本敘事皆具有五層結構：

1. 舉法勸修：善知識的德行、修法特色，居處的殊勝，推薦善財去參訪學習。

善男子！此閻浮提有城，名曰迦毘羅婆（寂靜住處）⁷⁸；彼有夜天，名娑婆娑陀（依止不畏）。汝詣彼問云何菩薩學菩薩行、修菩薩道。時，善財童子頭面敬禮安住地神，遶無數匝，辭詣彼城。⁷⁹

2. 依教趣入：善財安住前善知識教授之佛法，繼續南行參訪。

爾時，善財童子正念思惟安住天教菩薩不可壞藏法門，修諸三昧，明諸三昧，觀察菩薩諸法律儀，菩薩自在遊戲神通，……爾時，善財日沒未久，隨順一切菩薩所教，一心欲見娑婆娑陀夜天，於善知識發如來想……⁸⁰

3. 見敬申請：善財面對善知識表達自己為發菩提心，為學菩薩道，為教化眾生而來學習，請求善知識的教導。

（善財）白言：大聖！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行、修菩薩道。我聞大師，善能宣暢，唯願垂慈，具足演說。……⁸¹

4. 授己法界：善知識將自己所證得之法門名稱、修法與功德傳授善財；並說自身與佛、菩薩、眷屬、眾生之宿世因緣。

善男子！我已成就無量歡喜知足光明法門……。善財白言：天神！此法門者，境界云何？……以如是等無量法施，攝取眾生，令一向求薩婆若法，修

⁷⁸ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「亦名寂靜住處。何故在此城者表初地已上生佛家故在佛生城也。娑婆娑陀者正云婆羅婆薩那。此名依止不畏。即下文廣與怖畏眾生而作依止故也。天竺本婆僧多此云春也。謂表能生長萬行如春時也。夜天者同初會中主夜神等。謂在於夜中耀光救物故以為名。表證智妙離眾相破闇障故也。此九種夜天依梵本皆是女天，表是慈悲之狀。」

（CBETA, T35, no. 1733, p. 473, b10-18）

⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 720, a19-23）

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 720, a24-b3）

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 689, c14-24）善財見每一位善友的第一句話都是如此宣稱，以及每一位善知識最後謙稱：「我云何能知……」並推薦其他善知識給善財參學，此種同一人重複自己話語，與不同人重複同一句話語的文體又稱「敘述重複」，是漢譯佛典常出現的特色，有別於中國傳統文學的敘述。

行菩薩諸波羅蜜；具賢聖利……善財白言：天神！發阿耨多羅三藐三菩提心，其已久如？答言：佛子！此事難知、難信、難入、難說、難得；一切諸天、聲聞、緣覺所不能知，除佛神力。……佛子！乃往古世，過世界海微塵等劫，有一世界海，名明淨山；彼有如來，出興于世……⁸²

5. 仰推勝進：善知識謙虛表示所修有限，只知自身之法門，故推薦善財繼續精進，參訪下一位善友學習菩薩道。

善男子！我唯知此光明普照諸法、壞散眾生愚癡法門。諸大菩薩究竟無量無邊普賢所行深入法界海，建智慧幢，得諸三昧，遊戲神通，大願成滿，……於一一微塵中顯現一切自在神力，明淨慧光普照三世……，我當云何能知、能說彼功德行？善男子！此閻浮提摩竭提國有一夜天，名甚深妙德離垢光明，汝詣彼問云何菩薩學菩薩行、修菩薩道……⁸³

上述五個情節層次清晰，描述善財參訪善知識的前因後果，第四層的授己法界（或法門）是重點，是善知識教導善財法門的內容、功德與利益眾生的業用，同時說明善友歷經過往多劫的修行，是現世與多生的交疊情節。

（五）人物形像

人物形象的描述是敘事文本中的重要組成部分，與文本的情節、主題思想相關連。西方的敘事文學對於人物理論與分類有諸多類型的分析⁸⁴，對於角色的宏觀視野與結構分析頗具特色。另外依據格雷馬斯將諸多人物理論調整並系統化，而提出「行動元」的人物關係論，用以說明人物之間、人物與客體之間的行動關係有三組模式：主體 / 客體⁸⁵、發送者 / 接受者⁸⁶、幫助者 / 敵對者⁸⁷，此三組適合故

⁸² 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 742, b29-c1）

⁸³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 722, b11-25）

⁸⁴ 敘事學家查特曼於 1978 提出人物的「特性論」是生活在虛構的世界中，多運用心理學、倫理道德層面去描述；此類有學者福斯特所謂的「扁型人物、圓型人物」，前者指該人物具勇敢、正義……此類人物具單一、固定的屬性，易於被讀者認識和記憶；後者則同時具衝突、矛盾、樂於助人、自命不凡……等多種特質，圓形人物多為不確定性，讀者較無法預測其變化，若整合其特徵較不意令人信服；扁形或圓形這二類人物在同一作品中，彼此相互補充協調發展。另有所謂的「行動論」強調人物與行動的關係，或情節與人物並存是敘事作品中的行動主體，此類是依據人物在故事中的行動來界定人物的角色性質，並據以畫分人物類型。胡亞敏，《敘事學》，頁 141~158。

⁸⁵ 主 / 客體是行動元模式中最基本的人物關係，如男追女，男是主體，女是客體；或偵探故事中偵探是主體，罪犯是客體，客體有時也可以是抽象的目的、慾望…。胡亞敏，《敘事學》，頁 148~149。

⁸⁶ 發動者是指推動或阻礙主體實現其目標，可以是人物或是抽象事物，接受者是發送者的對象，也可以由主體擔任，如男士期待女士的允諾，此時他就是接受者。胡亞敏，《敘事學》，頁 148~149。

⁸⁷ 幫助者與前述的發送者在推動主體實現目標有同樣的性質，發送者具決定性作用，而幫助者多處於局部的支持，發動者往往只有一位，而接受者可以容納是多種人物；敵對者是主體的對立面，

事中所有人物，任一人物可能具有其中一種或三種模式。而每一個故事敘事並非都完整具足上述三組模式，且行動元人物模組理論認為一個敘事作品，可能有二個以上的主體並存現象⁸⁸。

六十卷《華嚴經》七處八會，每一會各有一位主要的會主；〈入法界品〉中第一人稱善財是主體，參訪的每一位善友是客體也是幫助者的角色，傳授善財修行法門，協助善財圓滿完成修道目標。反之，當每一位善知識轉換為主體時，其所擁有的眷屬則成為客體，此時善知識們既是客體也是主體，這種互為主客或一個主體與多個幫助者之一多相即相入。

〈入法界品〉之人物有菩薩、善財與諸位善友所構築之一乘、三乘的修道敘事，並結合華嚴祖師對一乘、三乘教義差別的詮釋，彰顯一乘究極義與三乘方便接引入一乘，一乘與三乘交參互入、因果不二，互為主伴的交互關係。一與一切同時並存具足；主／客與幫助者各自獨立，各有其修道目標在不同的情節交互並行。（如下圖所示簡表）

主體 / 接受者—善財、接受善知識的法門教導

客體 / 幫助者—諸善知識，文殊菩薩、彌勒菩薩、普賢菩薩……



主體—善知識的眷屬—客體

上述以善財為主體的立場說明與其他眾多善知識的關係；入法界品五十三位善知識（分二十類）⁸⁹代表實踐華嚴菩薩道。依法藏解釋，從八地以上才算進入一乘，也就是第八地願勇光明守護眾生夜天、第九地妙德圓滿夜天、第十地釋迦女瞿夷。十地之後有摩耶夫人等十一位善知識（共 14 位），加上彌勒、文殊、普賢三位菩薩共十七位表示修證一乘的重要菩薩。以下簡介十七位一乘善知識，以所修證的法門傳授善財。

第八地願勇光明守護眾生夜天，完成了「隨應化覺悟眾生長養善根」，十波蘿蜜中於願波羅蜜精進勇猛⁹⁰，其修證所得之光來守護眾生，以山河大地為己身饒益眾生，如經云：

能構成對主體的挑戰或破壞。胡亞敏，《敘事學》，頁 148~149。

⁸⁸ 胡亞敏，《敘事學》，頁 149。

⁸⁹ 善財參訪的人物（客體）屬性分類有二十種：「收攝流類但有二十：一.菩薩，二.比丘。三.尼。四.優婆塞。五.優婆夷。六.童男。七.童女。八.天子。九.天女。十.外道。十一.婆羅門。十二.長者。十三.博士。十四.醫人。十五.船師。十六.國王。十七.仙人。十八.佛母。十九.佛妃。二十.神。」《華嚴經探玄記》（CBETA, T35, no. 1733, p. 451, b13-19）

⁹⁰ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「願勇光明守護眾生者以此地中願波羅蜜增上故云勇也。又

願勇光明守護眾生夜天所……光明普照一切法界，一切日月星宿光明以為其身，一切眾生形類色像，悉於中現；又現一切諸色海身，諸威儀身，諸方面身，應現一切眾生前身，遊行十方自在力身，於一切時現眾生前不失時身……我住此法門，現無量色身，分別了達一切色海……離一切虛妄普照一切教化眾生⁹¹

第九地妙德圓滿夜天，成就「無量境界自在法門」，十波羅蜜中於智波羅蜜⁹²增勝，且不捨願波羅蜜，得十種受生法，能自在受生，更能自在生佛家：

菩薩有十種受生法。若有菩薩行是法者，生如來家，於念念中，長養善根，不退、不怖、不惱、不亂、不懈、不悔，至一切智順知法界，修解脫道；於一念中，長養一切諸波羅蜜，捨離世間，具足佛地智慧猛盛，佛法現前，順真實義⁹³

第九地善知識所得之受生自在表現於一乘內涵，是遍遊十方，知一切法如幻：

此菩薩摩訶薩具足方便，教化眾生，不貪財利，以清淨心悉捨一切，持無量淨戒，住佛境界。⁹⁴

深入一切諸法源底，智者所讚，令眾生歡喜，修習正法，見真實相。⁹⁵

第十地善知識是釋迦女瞿夷，成就了「分別觀察一切菩薩三昧海法門」⁹⁶此法門能以殊勝的智慧觀察一切菩薩三昧境界。證此菩薩三昧海的能力，能於十方無盡世界知諸菩薩行位：

於念念中悉知菩薩諸三昧海，一切種智，電光法雲，得諸法忍，盡一切智底。……如此娑婆世界知十方世界世界性、世界海、世界輪、世界圓滿、世界分別、世界旋、世界轉、世界蓮華、世界須彌、世界相中事，亦復如是。⁹⁷

准梵本是精進勇猛之義。非是勇出之狀。以此願勇之光饒益眾生故云守護。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 480, b15-19)

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 745, c29~747, c23)

⁹² 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「…深入等是願力。智者等是智度。由十行普照得佛家。…」(CBETA, T35, no. 1733, p. 481, c9-10)

⁹³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 751, a8-14)

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 751, b25-28)

⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 751, c2-4)

⁹⁶ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「一切菩薩三昧深廣以勝智觀察分別。天竺本云成就菩薩解脫。名觀一切菩薩三昧海境界。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 482, c15-17)

⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 756, b21-23)

上述三位夜天神分別寄一乘位的八地、九地、十地，經文描述這三位登地菩薩自內證修滿，位滿俱足無量智慧及一切三昧，於一切世界轉無盡法輪，教化無量眾生。之後有摩耶夫人等十一位也是一乘位的善知識，十一位所證的法門稱如幻或智幻、幻住。證如幻虛空無礙法門：

摩耶夫人下明會緣入實相知識。謂會前諸位差別之緣。令歸平等一實法界，生於佛果，如摩耶生佛故次明也。此中有十人分之為二。初一是總，餘九是別。以初摩耶得智幻法門，末後童子、童女亦得幻住法門。以始終相會，總別相融，無二故。⁹⁸

摩耶之前的四十一位善知識屬寄位修行相⁹⁹。此段經文以摩耶夫人為總，會入「平等一實法界」生佛果，也就是收攝前 41 位善知識之差別法門入一乘平實無礙，如虛空無分別法門。首先是摩耶證得智幻法門，後面九位善友證得幻住，從初始到終了皆是如幻法門，總別 / 前後不二。摩耶所成就之法門稱為「大願智幻法門」此法門意即「大願者宿願力，以此法門生生常為佛母，如《悲華經》說也，大智者即般若為母也。幻者是願智所作生佛之義，謂於己身不壞小，而廣容於佛身，實無生而現生。」¹⁰⁰。又經云得此法門「為盧舍那如來母，於此閻浮提迦毘羅城淨飯王宮，從右脇生悉達太子，顯現不可思議自在神力。」¹⁰¹

此十一位善友所證的幻住法門，於一乘法中之智慧自在入理不忘，亦能慈悲離染，入世無執。所謂「以人法相即故，但以寄人顯法故雙舉耳。此即從德標名，依人顯法故也。」¹⁰²以最後的第十、十一位善知識證得的法門，可總結如幻法門的內涵：

童子、童女告善財言：「善男子！我等證得菩薩解脫，名為幻住。以斯淨智觀諸世間皆幻住，因緣生故；一切眾生皆幻住，業煩惱所起故；一切法皆幻住，無明有愛等展轉緣生故；一切三界皆幻住，顛倒智所生故……一切菩薩皆幻住，能自調伏教化眾生殊勝智心及諸行願之所成故……善男子！幻境自性不可思議。」¹⁰³

⁹⁸ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 483, b15-20）

⁹⁹ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「寄位修行相中有四十一知識內。初文殊一人寄當十信知識。以信不成位故」（CBETA, T35, no. 1733, p. 451, c8-10）

¹⁰⁰ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 484, b15-19）

¹⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 763, c11-14）

¹⁰² 《華嚴經探玄記》〈金剛幢菩薩迴向品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 241, c28-29）

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 767, b12-24）

十一位善知識說明諸法依緣而有故稱幻住，能知之智住幻境，幻境自性不可得，即有即空，空有不二，不住空有二邊故不思議，唯登地一乘菩薩能入無邊諸事幻境行菩薩道，再次強調菩薩不住空不執有，空有不二，平等無礙行菩薩道。摩耶夫人與十一位善知識屬「會緣入實相」意指會法界諸緣包含前四十一位善知識法門，入空有一如，相即不二之一乘實相，一生補處之因圓滿定勤成佛¹⁰⁴。

善財最後參訪三位菩薩，為善財作證一生成就菩薩道，同時為善財示現無量劫行菩薩道，教化無量眾生、發無量菩提心、成就無量法門。第一位是彌勒菩薩，又稱「慈氏、阿逸多」，無量劫以來常教化親族，增長無量眾生善根住大乘，厭離諸有，積集無量菩提、修習無量大迴向，顯彌勒德成位滿受佛灌頂授記，同時令善財證得「攝德成因相法門」，稱善財所證與彌勒等齊：

彼園中有菩薩摩訶薩，名曰彌勒。常化父母、親戚、眷屬，及同行者；又復長養其餘無量眾生善根，令住大乘。……彼（彌勒）菩薩摩訶薩，究竟一切諸菩薩行，以巧便智而教化之；……證於菩薩離生之法，於諸佛所而得授記……無量諸佛，以一切智甘露正法，而灌其頂。……菩薩摩訶薩（彌勒）應一向求無量善根；積集無量菩提具；積集無量菩提因緣；修習無量諸大迴向……¹⁰⁵

又

彌勒菩薩令善財得三世智正念思惟莊嚴法門，令善財證入攝德成因相法（門）。¹⁰⁶

此法門攝三世前後際，能見之智明了無倒，所見之境含藏具德，攝一切劫一切剎各具勝德皆有出生自在能生佛家。故以功德力加持善財入諸佛所，令見彌勒無量劫行菩薩道教化眾生。

第二位參訪文殊菩薩，文殊位極尊聖已多劫修滿普賢行。文殊首先稱讚善財堅定的信心，精進不懈行菩薩道，令善財得阿僧祇法門、無量三昧、無量神通、智慧，引領善財入普賢菩薩道場。善財已成就諸功德與普賢等，故能入普賢道場，廣見諸善知識信心堅固，增長菩提大悲，安住菩薩寂靜法門，知諸法境界，入佛甚深功德海，於一切劫修習普賢菩薩所行：

¹⁰⁴ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉：「前既會緣入實，定堪成佛故，辨一生補處成因之義。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 486, b4-6）

¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 767, c10-16）

¹⁰⁶ 《花嚴經文義綱目》（CBETA, T35, no. 1734, p. 501, a5-8）

是時，文殊師利為善財童子示教誨已……令得成就阿僧祇法門，得無量大智光明、無量菩薩陀羅尼、無量大願、無量三昧、無量神通、無量智慧，皆已成就。¹⁰⁷

復令得入普賢所行道場之內，於是善財得見三千大千世界微塵等諸善知識，不違其教，增長薩婆若大慈悲藏……安住菩薩寂靜法門，分別了知諸法境界……滿足大願……修習普賢菩薩所行¹⁰⁸

又

（文殊）立善財於自所住處普賢道場法門。此一位令入智照無二相法門¹⁰⁹

文殊菩薩令善財證悟一乘「智照無二相法門」，顯「前因法生果，體無分別，絕境智等諸二相故」¹¹⁰說明善財的因位修行圓滿入佛果，體無分別，因果、境智不二平等。

三位見普賢菩薩。當善財起十善心等同普賢境，加上自身之善根力、佛與普賢加持力見普賢種種瑞相、依正二報境相，增長善財善根，得一切智，見普賢菩薩於如來處所，等同見佛：

爾時，善財見十種瑞相已，即作是念：「我今必見普賢菩薩，增長善根，究竟菩薩妙行；見一切佛若見普賢菩薩；得一切智想」¹¹¹

善財見普賢菩薩多生多劫，一一毛現一切身，充滿一切法界一切眾生界稱讚菩提，一一毛孔念念中隨順世間教化眾生：

善財見普賢菩薩一一毛孔……除滅一切眾生苦患，悉能長養菩薩善根……充滿一切法界，一切眾生界，讚歎菩提……教化成熟無量眾生；一一毛孔念念中……充滿虛空，令染污者，皆悉清淨；一一毛孔念念中，出一切世界微塵等不淨淨刹，調伏不淨眾生……隨順世間，教化眾生……一一毛孔念念中，出一切世界微塵等普賢所行……十方一切世界亦復如是¹¹²

¹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 783, c10-14）

¹⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 783, c15-26）

¹⁰⁹ 《花嚴經文義綱目》（CBETA, T35, no. 1734, p. 501, a10-12）

¹¹⁰ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 490, a17-18）

¹¹¹ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 784, b2-5）

¹¹² 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 784, b14-c16）

此不思議境界唯有佛才能得見，告訴善財必須要無量微塵等劫行菩薩道，發無量菩提心，行一切供養、布施才能修成：

此不思議莫能測者，唯除如來。

善男子！我（普賢）於過去不可說不可說世界海微塵等劫，修菩薩行，專求菩提……一一劫中，於一切世界，設不可說不可說廣大施會，給施一切……一向專求一切種智……令一切眾生背生死苦……。¹¹³

因普賢無量功德之加持示現下，於十方剎出如來化身，教化眾生，發菩提心，令善財念念中入諸佛世界、諸功德寶藏且十方世界諸佛所皆有普賢摩善財頂，亦令善財見普賢於多劫修菩提心，在家修施行，出家修道行，因深果厚不可窮盡：

又見普賢菩薩於十方剎，出一切世界微塵等如來化身，教化眾生，令發阿耨多羅三藐三菩提心。善財童子於念念中，入不可說不可說佛世界海，得不可說不可說微塵等諸功德藏……了眾生根，現自在力而化度之。或一世界於一劫中……修菩薩行……爾時，善財童子能自究竟普賢所行諸大願海，不久當與一切佛等。¹¹⁴

此時，善財以自身善根力成就普賢諸願海，位滿齊佛。普賢菩薩於如來道場上令善財得「十不可壞智慧法門」，此即「顯因廣大相法門」¹¹⁵亦即顯因位廣大法門。

於如來前金剛藏道場上，普賢菩薩令善財得十不可壞智慧法門，此一位入顯因廣大相法門。¹¹⁶

文殊與普賢菩薩表一乘的般若與法界自在圓滿無礙：

文殊至後文殊。是文殊位屬般若門。後普賢一位屬法界門。非般若無以入法界。是故善財創見於文殊。非入法界無以顯般若。是故善財終見於普賢。是故二人寄二位以明入法界。又前文殊即法界甚深義。後普賢顯法界廣大義。是故二門相影具德。¹¹⁷

¹¹³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 785, a27-b5）

¹¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 785, c29-p. 786, a1）

¹¹⁵ 《花嚴經文義綱目》（CBETA, T35, no. 1734, p. 501, a12-14）

¹¹⁶ 《花嚴經文義綱目》（CBETA, T35, no. 1734, p. 501, a12-19）

¹¹⁷ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 451, a10-16）

善財最後見到彌勒、文殊與普賢聖位的善知識，證實善財一生完成入法界無礙行，表般若智與法界性一體不二，一乘法界行積累前諸善友之成就而能有此一乘圓滿行；而善財所參訪這五十三位善知識，都具有菩薩的五種特色也就是高行、大行、勝行、深行、廣行。¹¹⁸

善財五會簡表

善財會（五相）	<p>信位.....1人 文殊菩薩代表</p>
一、寄位修行相	<p>以下<u>十住位</u>.....10人</p> <p>第一發心住：功德雲比丘 第二治地住：海雲比丘 第三修行住：善住比丘 第四生貴住：彌伽良醫 第五方便具足住：解脫長者 第六正心住：海幢比丘 第七不退住：普莊嚴優婆姨 第八童真住：毗目多羅仙人 第九法王子住：方便命婆羅門 第十灌頂住：彌多羅尼童女</p> <p>以下<u>十行位</u>.....10人</p> <p>第一歡喜行：善現比丘 第二饒益行：釋天主童子 第三無悔恨行：自在優婆姨 第四無盡行：甘露頂長者 第五離癡亂行：法寶周羅長者 第六善現行：普眼妙香長者 第七無著行：滿足王 第八尊重行：大光王 第九善法行：不動優婆姨 第十真實行：隨順一切眾生外道</p> <p>以下<u>十迴向位</u>.....10人</p> <p>第一救護眾生離眾生相迴向：青蓮花香長者 第二不壞迴向：自在海師 第三等諸佛迴向：無上勝長者</p>

¹¹⁸ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 451, b3-4）

	<p>第四至一切處迴向：師子奮迅比丘尼 第五無盡功德藏迴向：婆須蜜多女 第六隨順平等善根迴向：安住長者 第七隨順等觀一切眾生迴向：觀世音菩薩 第八如相迴向：正趣菩薩 第九無縛無著解脫迴向：大天 第十法界無量迴向：安住地神</p> <p style="text-align: center;">以下<u>十地位</u>.....10人</p> <p>第一歡喜地：娑娑婆陀夜天 第二離垢地：甚深妙德離垢夜天 第三明地：喜日觀察眾生夜天 第四焰慧地：妙德救護眾生夜天 第五難勝地：寂靜音夜天 第六現前地：妙德守護諸城夜天 第七遠行地：開敷樹華夜天 第八不動地：願勇光明守護眾生 第九善慧地：妙德圓滿夜天 第十法雲地：瞿姨釋迦女</p>
<p>二、會緣入實相 (等覺位)</p>	<p style="text-align: center;"><u>11人</u></p> <p>1.幻住法 摩耶夫人 2.幻智念力 天主光童女 3.幻智師範 遍友童子(未說法) 4.幻智轉藝門 善知眾藝 5.幻智無依門 賢勝優婆姨 6.幻智無著門 堅固解脫長者 7.幻智光明門 妙月長者 8.幻智無盡門 無勝軍長者 9.幻智誠語門 尸毗最勝婆羅門 10.幻智歸幻門 德生童子+11.有德童女(二位合為一會)</p>
<p>三、攝德成因相</p>	<p>彌勒菩薩 1人(無仰推等)</p>
<p>四、智照無二相</p>	<p>.....再見 文殊菩薩 1人 (---時善財童子.....到普門城邊思維.....一心專求文殊師利.....面奉慈顏。)</p>
<p>五、顯因廣大相 (妙覺位)</p>	<p>普賢菩薩 1人</p>

（六）語言特色

漢譯佛典語言風格多受當時流行的文體影響，譯經者所用的文字不像中國古典作品中所常出現的「之乎者也焉哉」文言語氣詞，也沒有駢體文的華麗文辭修飾語，佛典語文介於文白之間的俗體文只求契合經典原意，達到雅俗共賞與傳教目的。¹¹⁹

佛典有九分教與十二分教之分類¹²⁰，其中之伽陀與祇夜以四言或五言¹²¹的偈頌（*gatha* 歌、詩歌），來呈現佛說法的內容令弟子們解脫。佛典的「散偈結合」¹²²是「長行」（散文）與偈頌結合的文體，以「長行」為主的敘事形式，並結合偈頌再次重宣主題內容。〈入法界品〉的文體結構包含長行與偈頌二部份，長行的敘事之後，以偈頌方式再次簡潔說明長行的內容，故文內多會出現「欲重宣明此法門義，以偈頌曰……」¹²³等字，再次宣說一乘法義。

1. 散偈結合

羅什譯《成實論》時曾云偈頌的功能：

祇夜者：以偈頌修多羅，或佛自說、或弟子說。問曰：何故以偈頌修多羅？答曰：欲令義理堅固，如以繩貫華次第堅固；又欲嚴飾言辭令人喜樂，如以散華或持貫華以為莊嚴。又義入偈中，則要略易解，或有眾生樂直言者，有樂偈說，又先直說法後以偈頌，則義明了令信堅固。又義入偈中，則次第相著，易可讚說，是故說偈，或謂佛法不應造偈似如歌詠，此事不然，法應造偈，所以者何？佛自以偈說諸義故。又如經言，一切世間微妙言辭皆出我法，是故偈頌有微妙語。¹²⁴

佛典中的偈頌曾受印度文學的影響，「偈頌」是佛無問自說或弟子們與佛之相互問答的紀錄，除了隨順眾生之喜好，也方便記憶讀頌，讓佛法義理令大

¹¹⁹ 吳海勇著，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.348~353。

¹²⁰ 吳海勇著，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.370。又參：《大般涅槃經》〈梵行品〉：「何等名為祇夜經？佛告諸比丘，昔我與汝愚無智慧，不能如實見四真諦，是故流轉久處生死，沒大苦海。……以偈頌曰：『我昔與汝等，不見四真諦，是故久流轉，生死大苦海；若能見四諦，則得斷生死，生有既已盡，更不受諸有，是名祇夜經。……何等名為伽陀經？除修多羅及諸戒律，其餘有說四句之偈，所謂：『諸惡莫作，諸善奉行。自淨其意，是諸佛教，是名伽陀經。』」（CBETA, T12, no. 374, p. 451, c8-13）。

¹²¹ 吳海勇著，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.356~357。

¹²² 吳海勇著，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.355~370。

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 721, b6-7）

¹²⁴ 《成實論》〈十二部經品〉（CBETA, T32, no. 1646, p. 244, c16-27）

眾容易理解，啟發大眾的信心也有利於流傳。〈入法界品〉文本中出現的偈頌的全是「五言」無押韻的偈頌文體¹²⁵。偈誦出現的順序是本會中首先十位菩薩以全知者的角色偈讚佛境界的深廣無邊，其次，普賢菩薩偈讚盧舍那佛十種「師子奮迅三昧」的智慧境界與無量功德，接著是文殊菩薩偈讚祇洹林的廣大莊嚴；善財偈讚文殊的智慧與菩提心的殊勝，文殊也偈讚善財的善根與實踐普賢行的精神。

除了上述本會裏的諸大菩薩與善財的偈誦之外，善財開始往南參訪（末會）的散文敘事之後，接續出現偈誦的善知識計有 14 位：

1.方便命婆羅門 2.不動優婆儀 3.娑娑婆陀夜天 4.離垢光明夜天 5.喜目觀察眾生夜天 6.妙德救護眾生夜天 7.寂靜音夜天 8.妙德守護諸城夜天 9.開敷樹華夜天 10.願勇光明守護眾生夜天 11.妙德圓滿林夜天 12.離優妙德夜天 13.彌勒菩薩：偈誦包含善財讚彌勒樓觀的莊嚴，及受彌勒模頂稱讚、讚善財發菩提心行菩薩道 14.普賢菩薩：以偈讚己身的修證境界，等同佛境

1~12 位善知識的長行敘事各自的修道法門，接著以五言的文體簡潔重宣法門意義，不再詳修道過程。

2. 譬喻、對話

由於偈誦以五言文體重明善知識的法門，所以其內容含意較為簡潔，無法如長行般可以詳細敘事，因此長行裏會出現善知識，敘事過去世無量劫前的修道故事。善財與每一位善友見面之際會以謙虛有禮的態度，先表白自己已發菩提心行菩薩道的決心，並諮詢善知識法門成就之時劫因緣。此中有娑娑婆陀夜天、喜目觀察眾聲夜天、妙德救護眾生夜天、開敷樹華夜天與善財以對話、譬喻的方式告訴善財修道之時劫因緣。

五、入法界品的藝術表現

歷來古今中外頗多對入法界品的研究，不乏以圖文互證的方式進行研究，以下列舉經典文獻、絹布彩繪與石窟經變，及近代專研入法界品的學者專家，來豐富入法界品的多面向表現。

¹²⁵ 吳海勇著，《中古漢譯佛經敘事文學研究》p.356~357。五言句式最早出現於漢朝，南北朝時期的五言、七言古體詩盛行，到唐朝漸漸成熟流行，有嚴格的押韻要求，由於字數少，只能言簡意賅的表達意思。

(一) (北宋)佛國禪師文殊指南圖讚



出林還又入林中 便是娑羅佛廟東
獅子吼時芳草綠 象王回處落花紅
六千乞士十心滿 五眾高人一信通
珍重吾師向南去 百城煙水渺無窮¹²⁶

《文殊指南圖讚》以下簡稱《圖讚》，以白描繪圖加上七言偈頌的方式，對每一位善知識的圖像後，接著以七言八句的文體描述該位善知識。所謂的「指南」二字，可能意指當善財參訪文殊菩薩之際，文殊讚歎善財發菩提心之殊勝功德，進而鼓勵善財應往「南方」前進，繼續發菩提心實踐菩薩道，此南方是指當時的南方印度。善知識所居住的地方、名稱，據學者考證某些地方卻有其名，有些地方不在南印度而是在北方，學者研究認為可能是入法界品原著者是北印度人，因創作風格，將場景設在南印度。

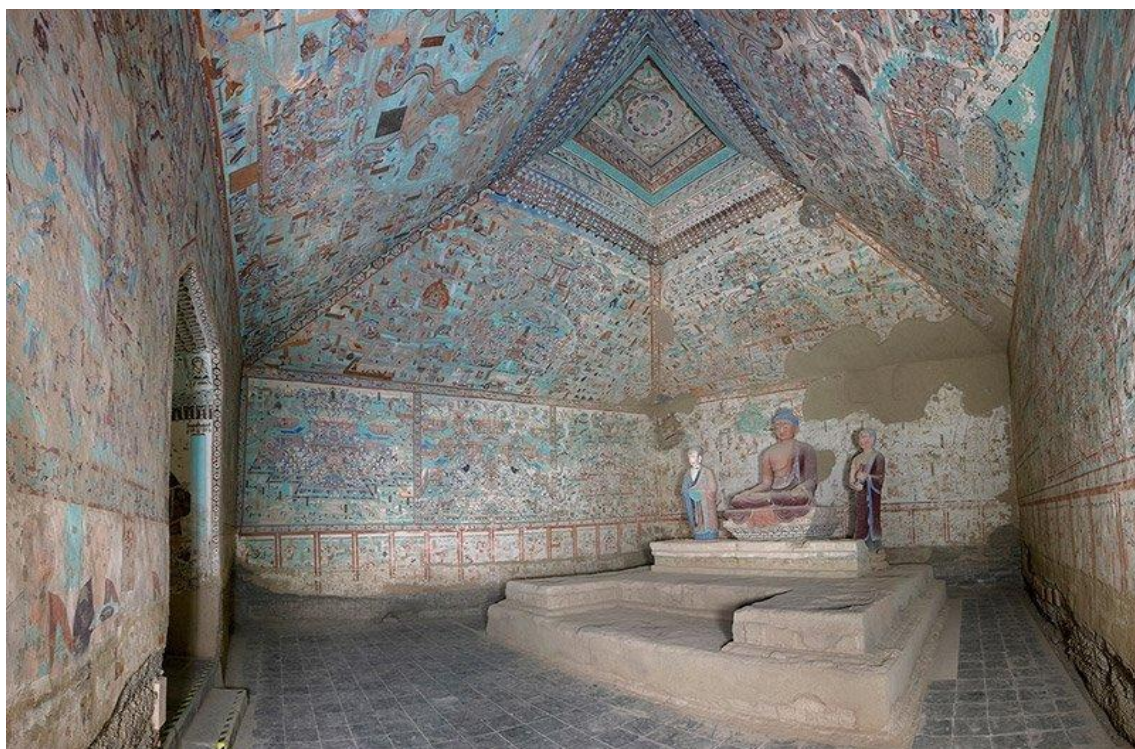
又〈北宋佛國禪師《文殊指南圖讚》之研究〉一文，作者認為《圖讚》運用偈頌的文體詮釋〈入法界品〉，目的在藉教悟宗，闡發禪門奧義，包含了宗門、教門議題。《圖讚》雖是佛經藝術中的一種，透過圖文來理解當時對佛教政策的態度，以及士大夫崇佛與抑佛之觀點，及儒佛之間在不同層面上進行調和。因此，

¹²⁶ 《文殊指南圖讚》卷1 (CBETA, T45, no. 1891, p. 793, b1-4)

《圖讚》不僅為禪教融合、佛教藝術發展的例證，做為中國與佛教文化兩者相互融合的載體。¹²⁷

（二）敦煌莫高窟 85 窟¹²⁸、第 9 窟「入法界品」圖像

盛唐時已有善財參訪的圖像，至晚唐五代時期才出現獨立完整的「入法界品圖」。作者以圖文互證的方式，對敦煌莫高窟 85 窟華嚴經變圖與「入法界品」圖像為範圍，探究其圖像與榜題意涵。在現存華嚴經變圖 30 鋪中有 15 鋪是「入法界品圖」。而 85 窟善財參訪的場景生動、主旨明確。作者以圖表分析經變圖畫面與榜題呈現善財參訪的善知識，其中以十地、等覺居多，呼應題記「十地菩薩妙覺功圓」宗旨，也彰顯當時敦煌地區流傳華嚴圖像思想。每幅畫面構圖均展現善財恭敬請法的精神，參訪五十三位善知識，證入法界的歷程，展現華嚴的實踐法門。五十三參的形象，更是世人參學修習的典範，在佛教弘傳的過程中，經由圖像藝術作為接引眾生學佛，傳播佛法的種要媒介。另，第九窟以八十卷本《華嚴經》七處九會為藍本的藻井圖及明代壁畫與清代刻本。

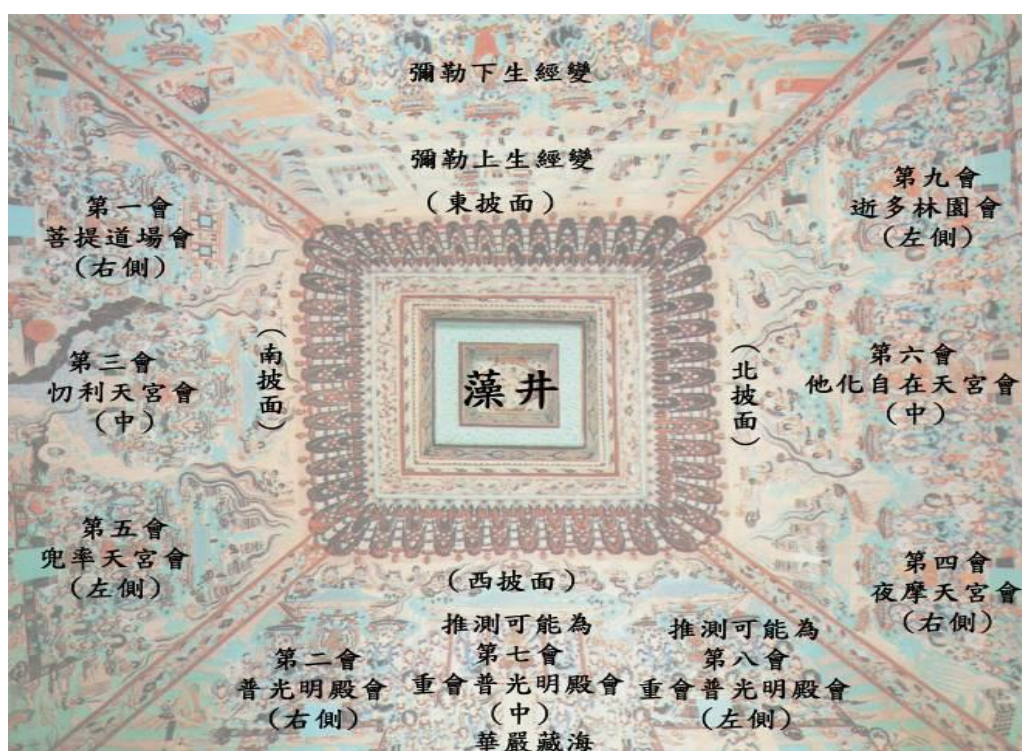


¹²⁷ 方惠嬋（釋有樂），北宋佛國禪師《文殊指南圖讚》之研究，p.1，佛光碩士論文，2020 年。

¹²⁸ 莊慧娟，〈莫高窟 85 窟「入法界品」圖像與榜題析論〉，2017，國際青年華嚴學者論壇論文集。段文杰主編，《敦煌石窟藝術：莫高窟第八五窟附一九六窟（晚唐）》，頁 53。殷博，〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉，《敦煌研究》No.2。



莫高窟 第9窟



盛唐敦煌的逝多園林會

作者：陳俊吉

(三) 明代壁畫



山西崇善寺 明代壁畫稿
善財童子參訪青蓮花長者（局部）

(四) 清代刻本



杭州聖因寺 清代刻本
青蓮華長者教導善財童子調和香法門

(五) 毘盧遮那佛與五十三參圖



毘盧遮那佛

絹本：設色

作者：法眼賴圓

縱：217 厘米 橫：95.8 厘米（奈良東大寺藏）

以宋風畫體書寫【華嚴海會善知識】。其下正中央書格內為毗盧遮那佛，戴寶冠，著白色通肩袈裟，結跏趺坐於白蓮座上，雙手屈肘，手腕向外，拇指和中指相捻，圓形頭光和身光外緣散發出五彩光芒。繪有墨線紋樣的白衣上飾金泥圓花紋，今幾乎剝落。



五十三參圖

《華嚴海會善知識》，取材於《華嚴經》，描繪善財童子修證悟入法界為主軸，經歷了 53「善知識」的參訪，也就是修煉者自身知識圓滿的過程。全圖上下區分為九列，上三列中央畫毗盧遮那佛，佛左右各區以六個場景，共十二景；下六列各區以七景，共四十二景，合計為五十四景。參訪順序自畫面右上開始，依序由右而左，由上而下，每一景均標記順號與參訪對象，猶如遊記圖般描繪清晰。圖中人物、樓閣、樹木及岩石等，描繪細膩，色彩濃麗，並圖以金銀泥，畫風獨特。據裱褙修復題記，得知此圖為備中（今岡山縣）法眼賴圓所繪，菩提院了遍書銘文。鎌倉永仁二年（1294）京都高山寺之法橋道賢為父母追薦冥福，而捐獻給播磨（今兵庫）性海寺。室町應永二十八年（1421）為東大寺僧澄賢所發現，應永三十年進行修裱後帶回東大寺。一九三八年被指定為日本重要文化財。



局部 1



局部 2

圖繞主尊的五十四個小畫格內，描繪唐代（618-907）實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷六十五〈入法界品〉善財童子參訪善知識的各場面。其圖樣與中國宋代（960-1279）所制的歷參圖《佛國禪師文殊指南圖贊》有許多共通點，故推測此圖系據宋本系列作品繪製。每尊像右上題記皆記載善知識名，順序從左上往右，采龍蛇蜿蜒曲折的方向而下。畫中水波、樹木、土坡、岩石等當屬大和繪的畫法，人物、五彩火焰、光芒及祥雲等，以石綠、白粉、淡色胡粉敷彩，與畫面的紅彩、衣服紋樣及建築相輝映，縱橫墨界線旁留存金色。

（六）善財童子造像研究¹²⁹

以善才童子為對象，從風格、圖像、藝術社會學、佛教美術等研究進路全面的探討善財童子。時間上從兩晉跨及了唐、五代漢譯佛典中與善財相關文獻及漢譯密教經典，也處理北齊至五代華嚴經變，以及歷代善財造形演變與淨土關係。對於善財參訪修道的歷程予以本生故事、造像藝術發展與文藝影響，來總結入法界品。

六、結論

〈入法界品〉，在六十卷《華嚴經》之五周五分因果的架構屬「依人證入分」，由善財表示實踐一乘法的實踐者。同教一乘、別教一乘、三乘，三者之差別可以從根機、攝化、德量上來區分三者之不同。一乘與三乘彼此是交參互入，¹³⁰五十三位善知識中有十信位、十住位、十行位、十迴向位與十地位施設，也就是雖有三乘善知識與一乘善知識之別，但彼此相融互攝，所證境界皆是海印三昧所出，並沒有五十三個階位的高下之分。善財的修道歷程與參訪，在不同的時空層級交插敘事下呈現一乘的因果不二，互為主伴，一即一切如因陀羅網圓滿無礙，引發華嚴宗祖師對華嚴一乘別教義的詮釋，以之判為圓教之根本法輪的依據。

三乘相對於一乘而言是方便乘，三乘從一乘所流，二者融通無礙，以圓融與行布的菩薩階位，來論述一乘教義以及法門實踐的關係二而不二。一切時劫、一切處所皆是修道的場域；《華嚴經》云：「忘失菩提心，修諸善根，是為魔業」發菩提心為首要條件，貫串整部〈入法界品〉。¹³¹文本中諸善友已發無量菩提心，於無量劫於諸佛所供養無量諸佛，實踐無量菩薩道，以之提醒善財發菩提心，精進不懈於菩薩道之重要。堅固的菩提心，可以超越時間、空間以及無量無邊的修

¹²⁹ 陳俊吉，唐五代善財童子造像研究，臺灣藝術大學博士論文，2013。

¹³⁰ 《華嚴遊心法界記》：「且如一中有一切時，即是一切中有一時，即一與一切即入一時。何以故？以諸有法性自爾，故藏心隨染迴轉成故，如是交參掩映。」CBETA, T45, no. 1877, p. 647, c28-p. 648, a2)

¹³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 42〈離世間品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 663, a14-15）

道障礙，故云：「初發心即成正覺」。善財結合彌勒、文殊與普賢菩薩與諸善友「依人顯法（一乘）」，述說各自修行法門的敘事，淡化其被誤以為神通變化的特異功能¹³²，是求法者與說法者的互動下，在人間修道成就的典範。

〈入法界品〉善財童子藝術圖像影響整個亞洲地區，不論是韓國、日本對入法界品與善財的圖像繪製，無不依循中國盛唐時期的造型創作。〈入法界品〉文本敘事含藏深厚的一乘法義與菩提心、菩薩行較不易顯發出來，藉由藝術表現為媒介，接引大眾入佛道，不失為一方便道，以待時節因緣入究竟一乘。

附表：

《華嚴》	餘經
正乘	方便乘
究竟一乘	
不共教一乘	共教一乘
主伴經	眷屬經
稱法本教	逐機末教

五教	一乘	經論
圓教	別教一乘	《華嚴》
	同教一乘	《法華》
頓教	絕想一乘	《楞伽》
終教	佛性平等為一乘等	《勝鬘》、《起信論》
始教	密義意一乘	《攝論》

善財參訪的人物屬性分類有二十種類¹³³

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
菩薩	比丘	比丘尼	優婆塞	優婆夷	童男	童女	天子	天女	外道	婆羅門	長者	博士	醫人	船師	國王	仙人	佛母	佛妃	神

¹³² 《華嚴經探玄記》〈盧舍那佛品〉：「重重無盡非心、言能及，此是一乘法界，法爾緣起實德非變化也。此等竝是普賢位德，菩薩既爾，佛果德用非此能比。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 152, c14-16）

¹³³ 《華嚴經探玄記》〈入法界品〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 451, b13）

參考文獻

(一) 佛典 (以中華電子佛典 CBETA, 2016)

(二) 專書 (依姓氏筆畫)

- 木村清孝著, 李惠英譯, 《中國華嚴思想史》, 台北: 東大, 1996。
印順, 《初期大乘佛教之起源與開展》, 台北: 正聞出版社, 1994。
吳海勇著, 《中古漢譯佛經敘事文學研究》, 北京: 學苑出版社, 2004。
胡亞敏, 《敘事學》, 湖北: 華中師範大學出版, 2008。
段文杰主編, 《敦煌石窟藝術: 莫高窟第八五窟附一九六窟(晚唐)》。
陳英善著, 《華嚴與諸宗之對話》, 台北: 法鼓, 2020。
陳琪瑛著, 《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋, 台北: 法鼓, 2007。

(三) 期刊論文

- 方惠嬋(釋有樂), 北宋佛國禪師《文殊指南圖讚》之研究, 佛光碩士論文, 2020年。
林素玟撰, 鳩摩羅什譯《法華經》本生文學, 新北市: 華梵大學, 第三屆佛教藝術國際研討會會前論文, 2021。
莊慧娟, 〈莫高窟 85 窟「入法界品」圖像與榜題析論〉, 2017, 國際青年華嚴學者論壇論文集。
陳俊吉, 唐五代善財童子造像研究, 臺灣藝術大學博士論文, 2013。
殷博, 〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉, 《敦煌研究》No.2。

《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較 ——以十信、十住、十行為主

華梵大學佛教藝術學系 助理教授
李治華

摘 要

菩薩階位，諸部佛經中所述不同，隋代智顛倡導菩薩有十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二階位之說，逐漸成為漢傳佛教菩薩階位的主流觀點。唐代華嚴宗將菩薩五十二階位之說，套用在《華嚴經》的科判上，《華嚴經》的經文本身亦有〈十住品〉、〈十行品〉、〈十迴向品〉、〈十地品〉等品目。《楞嚴經》中有「菩薩六十聖位」之說，歷來華嚴宗、天台宗人，亦用自宗最高的圓教階位解釋《楞嚴經》的菩薩階位。本文考察《華嚴經》與《楞嚴經》中菩薩階位之異同，對比兩經的各自特性與一位階的經文，顯示其中互相吻合與差異、或互補之處，更加綜理出菩薩階位蘊藏的豐富意義。菩薩五十二階位文廣理深，本論文以菩薩階位十信、十住、十行為主，至於十迴向、十地及等覺、妙覺，則有待日後另文再探。

關鍵詞：華嚴經、楞嚴經、菩薩階位、十信、十住、十行

一、前言

菩薩階位，諸部佛經中所述不同，隋代天台宗大師智顛（538-597），依據《菩薩瓔珞本業經》（以下簡稱瓔珞經）、《仁王護國般若波羅蜜多經》（以下簡稱仁王經）、《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱華嚴經）、《妙法蓮華經》等數部佛經，倡導菩薩有十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二階位之說，如智顛約《瓔珞經》說：

一約《瓔珞經》明位數者，《瓔珞》有七種明位，七位者：一者十信，二者十住，三者十行，四者十迴向，五者十地，六者等覺，七者妙覺地。¹

其後，「菩薩五十二階位」逐漸成為漢傳佛教談菩薩階位的主流觀點。

唐代華嚴宗將菩薩五十二階位之說，套用在《華嚴經》的科判上，唐譯《華嚴經》的經文本身即有〈十住品〉、〈十行品〉、〈十迴向品〉、〈十地品〉等品目，除此四品之外，若按澄觀（738-839）的詮經，華嚴經文大多亦是依據菩薩階位的次序鋪陳菩薩行，略如下表：

唐譯《華嚴經》四分、九會、階位對照表²

四分	九會	法門階位	
信分	一 菩提場會	如來依正因果法門	
解分	二 普光明殿會	首次遍明六位因果	十信法門
	三 忉利天宮會		十住法門
	四 夜摩天宮會		十行法門
	五 兜率天宮會		十迴向法門
	六 他化自在天宮會		十地法門
	七 重會普光明殿		等妙覺法門
行分	八 三會普光明殿	二度遍明六位因果	
證分	九 逝多林會	三度遍明六位因果	

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（以下簡稱楞嚴經）據載是唐神龍元年（西元 705 年）譯出，逐漸成為漢傳佛教主流共同推崇弘揚的權威性經典，經中載有「菩薩六十聖位」之說，其中明文記述菩薩「漸次三位、乾慧地、

¹ 智顛，《四教義》，CBETA T46, no. 1929, p. 752b28-c2。

² 參見道霈《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B03, no. 2, p. 11, a14-p. 12, a15。

十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺、妙覺」等六十階位的意義。歷來華嚴宗、天台宗人的注疏，亦用自宗最高的圓教階位解釋《楞嚴經》的菩薩階位。

《楞嚴經》是如來藏說集大成的經典，博採大藏經精華。³若對應華嚴教義來看，《楞嚴經》中僅略加舉出華嚴圓教玄義，少作發揮，但也誠如真鑑（約明萬曆年間人）指出：《楞嚴經》略開十玄之端，正是引入《華嚴經》的「華嚴關鍵（緊要處）」。⁴

本論文將考察《華嚴經》與《楞嚴經》中的菩薩階位之異同，從兩經的各自特性與一一位階的經文中，加以對比，本文不重在多述古德的詳釋經文，而在於發掘兩經互相吻合與差異、或互補之處，期能更加綜理出菩薩階位蘊藏的豐富意義。

現代研究比較華嚴與楞嚴之論作頗為少見，按年略列如表：

李治華（1998）	〈《楞嚴經》與中國宗派〉
龔 雋（2008）	〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉
釋見吾（2014）	〈華嚴宗與《首楞嚴經》註疏的關係——以長水子璿為中心〉
李治華（2015）	〈《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉——以華嚴宗的詮釋為主〉
李治華（2019）	〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉
申 婷（2021）	〈宋、元《楞嚴經》註疏對修行階位的詮釋與比較〉

上揭論文與菩薩階位大多無關，唯有申婷〈宋、元《楞嚴經》註疏對修行階位的詮釋與比較〉略論《楞嚴經》修行階位中「階位數」、「乾慧地」、「單複十二」的經疏詮釋差異，這與本論文重在對比《楞嚴經》與《華嚴經》的菩薩階位並不相類。⁵

³ 如憨山德清《楞嚴經通議》主張：「故結集（楞嚴經）者，慮恐末世修行之士智識狹劣，而教海汪洋難究指歸，故推報化二佛所說，從本垂末、攝末歸本二種法輪，總於一代教中拈出一心。特顯眾生從悟至迷，以極七趣昇沈之情狀。會歸三觀，按破二執，以顯從迷至悟所證淺深五十五位之階差。通會長途，始終一貫，攝歸一心。從凡至聖，直入果海，不涉枝岐。使修行之士一覽無餘，如懸鏡智於目前，了歸家之道路。」（CBETA, X12, no. 279, p. 533, c18-p. 534, a1）

⁴ 《楞嚴經正脈疏懸示》：「是以斯經首，請三一圓融之大定。而佛於次第藏性中，已具總略佛慧。而中間所謂『於一毛端含受十方國土』，即露重玄之端。及至圓彰藏性時，備明『一為無量，無量為一，小中現大，大中現小。』乃至『於一毛端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪。』而復極於三祕密藏，及後談聖位時，十行位內，復言『十方虛空滿足微塵，一一塵中現十方界，現塵現界不相留礙。』凡此諸文，皆十玄中極智，而不具足十玄全義者，引入而已。……我故嘗敘斯經，為《法華》堂奧，《華嚴》關鍵。」（CBETA, X12, no. 274, p. 176, c16-p. 177, a14）

⁵ 申婷，〈宋、元《楞嚴經》註疏對修行階位的詮釋與比較〉，《世界宗教文化》第1期（2021），頁162。

本論文採取的古代研究資料，以華嚴宗對晉譯《華嚴經》(菩薩階位名稱與《楞嚴經》幾乎一致)與《楞嚴經》的代表性論疏為主——唐代華嚴宗二祖智儼(602-668)的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(以下簡稱華嚴經搜玄記)、三祖法藏(643-712)的《大方廣佛華嚴經探玄記》(以下簡稱華嚴經探玄記)與《華嚴一乘教義分齊章》、宋代華嚴宗六祖「楞嚴大師」子璿(965-1038)的《首楞嚴義疏注經》、明代真鑑大開楞嚴詮釋新局面的《大佛頂首楞嚴經正脉疏》(以下簡稱首楞嚴經正脉疏)⁶。

本論文中多有引用數種經論的菩薩階位連續段落文獻，但常依次分截小段徵引，僅於此處標示引用諸經論連續全文的頁碼起迄出處，後文引用一小段文句即不再作頁碼註腳標示。常引藏經文獻：

1. 晉譯《華嚴經》：引〈菩薩十住品〉，CBETA T09, no. 278, pp. 444c23-446b23。引〈功德華聚菩薩十行品〉，CBETA T09, no. 278, pp. 466b26-472a24。

2. 唐譯《華嚴經》：引〈十住品〉，CBETA T10, no. 279, pp. 84a18-85c11。引〈十行品〉，CBETA, T10, no. 279, pp. 102, c16-108, b25-2。

3. 智儼《華嚴經搜玄記》：引釋十住名義，CBETA T35, no. 1732, p. 34a20-26。引釋十行名義，CBETA, T35, no. 1732, p. 38, b16-21。

4. 法藏《華嚴經探玄記》：引釋十住名義，CBETA T35, no. 1733, p. 197b10-c4。引釋十行名義，CBETA, T35, no. 1733, p. 218, a29-b10。

5. 《楞嚴經》：引漸次三位、乾慧地、十信、十住、十行，CBETA, T19, no. 945, pp. 141, b24-142, b20。

6. 子璿《首楞嚴義疏注經》：引釋漸次三位、乾慧地、十信、十住、十行，CBETA, T39, no. 1799, pp. 924, c27- 929, c2。

7. 真鑑《首楞嚴經正脉疏》：引釋漸次三位、乾慧地、十信、十住、十行，CBETA, X12, no. 275, pp. 399, b18-408, b6。

二、菩薩階位具有信解行證的進路

神林隆淨(1876-1963)的《菩薩思想的研究》中，廣泛考察諸經中的菩薩階位之說，然未論及《楞嚴經》。神林隆淨對漢傳佛教的菩薩五十二階位之說並不認同，其大體主張：

⁶ 在楞嚴相關注疏中，似未見及真鑑為華嚴宗人的明文，然在清·西懷了惠《賢首宗乘》中明確將交光真鑑列入華嚴宗，參見西懷了惠/興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校、廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》(臺北：中央研究院，2017)，頁233。

十住、十行、十迴向這三十心，不是表示上轉進昇的菩薩行的位次，是為說明菩薩行而假設的，三十心之間並非別有順序。⁷

十信、十住、十行、十向、十地，只是不同的菩薩德行面相，抑或是真正具有高低次序的菩薩階位？這自當從不同經典本身進行仔細的文獻考察。

本論文在此僅就《華嚴經》扼要指出：（1）若搭配《華嚴經》各會品的說法場所，住、行、向、地，顯然從忉利天、夜摩天、兜率天、他化自在天而步步高升，法會越益莊嚴。（2）〈入法界品〉善財童子五十餘參的升進之道，若不搭配菩薩階位來解讀，實難以窺其參參升進的門道何在！（3）華嚴祖師大德的注疏中亦多有隨機指明各品相關類似之處的階位高下之別。

神林隆淨認為「菩薩四十二階位的根據非常薄弱」，「在日本佛教，菩薩行位有四十二位，被認為是自明的事實。」⁸神林隆淨亦未進一步指出菩薩四十二階位的理據何在。的確，信、住、行、向、地的升進之理，古今似均罕見清楚明白的闡釋，不過這問題其實可從《大乘起信論》（以下簡稱起信論）來看：

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種。云何為三？一者、信成就發心，二者、解行發心，三者、證發心。⁹

法藏《大乘起信論義記》中將這三種發心搭配菩薩階位，「信成就發心」是從十信成就而進入十住位，「解行發心」是十行解空成就發十迴向，「證發心」指十地。¹⁰

因此，信、住、行、向、地的階位升進之道，可說大體就是依循修學佛法的「信、解、行、證」的次第。「信、解、行、證」之理，若以人生淺喻：

信如童蒙，立志成就，仰信大人；解如入學讀書，明理達道；行如畢業就職，實踐所學；迴向有如事業成就，精益求精，同時提攜下屬；登地以上則如人生達致高峰、巔峰、圓滿。¹¹

⁷ 神林隆淨，許洋主譯，《菩薩思想的研究》（臺北：華宇出版社，1984），頁 511。

⁸ 神林隆淨，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，頁 553、552。

⁹ 《大乘起信論》，CBETA 2020.Q4, T32, no. 1666, p. 580b15-18。

¹⁰ 《大乘起信論義記》：「信成就發心者，位在十住，兼取十信，十信位中修習信心成就，發決定心即入十住，十住初心名發心住，即十信行滿名信成就進入十住之初，故云發心。解行發心者，位在十迴向，兼取十行，十行位中能解法空，順行十度，行成純熟，發迴向心，入十向位，故云解行發心也。證發心者，位在初地已上乃至十地。前二是相似發心，後一是真實發心。」（CBETA 2020.Q4, T44, no. 1846, p. 278a10-18）

菩薩階位中，「信位」即「信」；「住」表示「慧住於理」¹²，「十住」古來也有稱為「十解」¹³，相應於「解」；「行位」、「迴向位」（高階的行）都屬「行」；「地位」古來多配「證（聖）道位」，即是「證」。可知，信、住、行、向、地實有其內具的階位升進之理。

信解行證與唐譯《華嚴經》、《起信論》菩薩階位對照表

四分	階位	《華嚴經》（圓教）	《起信論》（終教）
信	十信	第二會普光明殿	信
解	十住（解）	忉利天講〈十住品〉	信成就發心
行	十行	夜摩天講〈十行品〉	解行發心
	十迴向	兜率天講〈十迴向品〉	
證	十地	他化自在天講〈十地品〉	證發心

三、《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位名稱對照

《華嚴經》未有〈十信品〉，推測是因為一般多視「十信」階段為尚未入正位的「假名菩薩」¹⁴。

菩薩階位的十住、十行、十迴向、十地等四十階位的名稱，在《瓔珞經》、《仁王經》、《華嚴經》中差距甚大，而《楞嚴經》與《華嚴經》卻幾乎相同，略列如表：

晉唐《華嚴經》與《楞嚴經》之住行向地菩薩階位對照表

	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
1	初發心住	發心住	發心住
2	治地住		
3	修行住		
4	生貴住		
5	具足方便住		方便具足住

¹¹ 李治華，《楞嚴經新詮》（臺北：法鼓文化，2018），頁333。

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》：「慧住於理，得位不退，故名為住。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 632, c24-25）

¹³ 如法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「又梁《攝論》中，十信名凡夫菩薩，十解名聖人菩薩等。」（CBETA 2020.Q4, T45, no. 1866, p. 489b11-12）

¹⁴ 如法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「若依終教，亦說菩薩十地差別，亦不以見修等名說。又於地前但有三賢，以信但是行非是位故，未得不退故。《本業經》云：未上住前有此十心，不云位也。又云：始從凡夫地值佛菩薩，正教法中起一念信發菩提心，是人爾時名為住前信相菩薩，亦名假名菩薩、名字菩薩。」（CBETA 2020.Q4, T45, no. 1866, p. 489a20-26）

	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
6	正心住		
7	不退（轉）住		
8	童真住		
9	法王子住		
10	灌頂住		
11	歡喜行		
12	饒益行		
13	無恚恨行	無違逆行	無嗔恨行
14	無盡行	無屈撓行	
15	離癡亂行	無癡亂行	
16	善現行	善見行	
17	無著行		
18	尊重行	難得行	
19	善法行		
20	真實行		
21	救護一切眾生離眾生相迴向		
22	不壞迴向		
23	等一切佛迴向		
24	至一切處迴向		
25	無盡功德藏迴向		
26	隨順平等善根迴向	入一切平等善根迴向	
27	隨順等觀一切眾生迴向	等隨順一切眾生迴向	
28	如相迴向	真如相迴向	
29	無縛無著解脫迴向		無縛解脫迴向
30	法界無量迴向	入法界無量迴向	
31	歡喜地		
32	離垢地		
33	明地	發光地	發光地
34	焰地	焰慧地	焰慧地
35	難勝地		
36	現前地		
37	遠行地		
38	不動地		

	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
39	善慧地		
40	法雲地		
註	同於晉譯《華嚴經》則空白		

《楞嚴經》的住、行、向、地等四十個菩薩階位名稱，在諸佛經中與晉譯（西元420年譯出）六十卷《華嚴經》最為相近且竟幾乎相同，而稍有差別的六處，其中三處只是字詞小異，另三處又與唐譯（699年）八十卷《華嚴經》相同，如下列表：

階位	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
1 初住	初發心住	發心住	發心住
33 三地	明地	發光地	發光地
34 四地	焰地	焰慧地	焰慧地

若從菩薩階位名稱的相似度來看，《楞嚴經》應可歸類為華嚴系統。若從譯出年代與翻譯用語來看：《楞嚴經》的譯名應參考了當時流行的晉譯《華嚴經》為主，《楞嚴經》的譯名甚至比唐譯《華嚴經》還要貼近晉譯《華嚴經》；其次，《楞嚴經》的譯名又輔以唐譯《華嚴經》三處，以更符合字數大多為三字的齊合性，《楞嚴經》全經的中文是非常注重字詞形式的齊合與對照的。

據上，下文以晉譯《華嚴經》作為對比菩薩階位內容的基礎，再略參唐譯《華嚴經》。另《十地經論》（508年譯出）的十地名稱完全同於晉譯《華嚴經》，不再另行列出。

四、十信

《楞嚴經》在初住位之前，建立有漸次三位、乾慧地、十信。

漸次三位是：「一者、修習除其助因」，斷除五辛；「二者、真修剝其正性」，持戒修定而六根清淨；「三者、增進違其現業」，進修定慧而達「乾慧地」：

欲愛乾枯，根境不偶，現前殘質不復續生（真鑑釋：東前七信，而顯其圓滿成就也）；執心虛明，純是智慧，慧性明圓瑩十方界，乾有其慧名乾慧地（東後三信，而顯其圓滿成就也）。

一般「乾慧地」的名稱是指《大品般若經》的共三乘十地中的初地，¹⁵表示斷惑的智水尚未湧現，心地乾涸。《楞嚴經》與《大品般若經》的菩薩階位系統不同，

¹⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》：「過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、

名稱與教理相去甚遠。《楞嚴經》中「乾慧地」的經文與名稱的意義，若以天台宗「三惑」言之，是在初信至七信位斷除「見思惑」之後，再總束八、九、十信斷「塵沙惑」而圓滿成就的「第十信滿心」，慧性明圓，將入初住，尚未真正證悟初住的圓融佛境，因此才以「乾慧」形容。智顛在解釋《瓔珞經》「十信」階位時，搭配「乾慧地」：「初十信心即是外凡，別教乾慧地伏忍之位也。」¹⁶這與《楞嚴經》有所類似，但別教乾慧地尚未斷惑，而《楞嚴經》的乾慧地是圓教的十信滿心位階，已經斷除見思惑、塵沙惑，即將開始斷除無明惑，證入圓融佛境。

《楞嚴經》中的十信為：信心住、念心住、精進心、慧心住、定心住、不退心、護法心、迴向心、戒心住、願心住：

- (1) 欲習初乾，未與如來法流水接（按：此即乾慧地），即以此心中中流入圓妙開敷（此入初住），從真妙圓重發真妙，妙信常住，一切妄想滅盡無餘，中道純真名信心住。
- (2) 真信明了，一切圓通，陰處界三不能為礙，如是乃至過去未來無數劫中捨身受身，一切習氣皆現在前，是善男子皆能憶念，得無遺忘，名念心住。
- (3) 妙圓純真，真精發化，無始習氣通一精明，唯以精明進趣真淨，名精進心。
- (4) 心精現前，純以智慧，名慧心住。
- (5) 執持智明，周遍寂湛，寂妙常凝，名定心住。
- (6) 定光發明，明性深入，唯進無退，名不退心。
- (7) 心進安然，保持不失，十方如來氣分交接，名護法心。
- (8) 覺明保持，能以妙力迴佛慈光向佛安住，猶如雙鏡光明相對，其中妙影重重相入，名迴向心。
- (9) 心光密迴，獲佛常凝無上妙淨，安住無為得無遺失，名戒心住。
- (10) 住戒自在，能遊十方，所去隨願，名願心住。

菩薩地，過是九地住於佛地，是為菩薩十地。」(CBETA 2020.Q4, T08, no. 223, p. 259c12-14)

¹⁶ 智顛，《四教義》，CBETA 2020.Q4, T46, no. 1929, p. 752b28-c3。

《楞嚴經》的十信心名稱與《仁王經》、《瓔珞經》的十「心」全同，只護法心與迴向心在三經中的先後次序不同。¹⁷《楞嚴經》在說明十信時，將十信與入初住合併論述，因而在十心的信心住、念心住、慧心住、定心住、戒心住、願心住等六處「心」後多增加一「住」字，但在精進心、不退心、護法心、迴向心等四處，應該是在中文上為了十信位名稱字數的一致，所以又省略了「住」字。所以，《楞嚴經》的初信位內容「即以此心中中流入圓妙開敷」、二信位「圓通」，其實就已經是進入「初住位」圓境的描述，經中後文講初住位時，就指出初住位便是十信心的圓融，可知《楞嚴經》十信位的內容，實是「初住位」圓滿十心的一一分別描述，誠如真鑑說：「初住開出，理無可疑。」巧合的是，這又相符於《仁王經》、《瓔珞經》的初發心住之說，同樣發起十信心。

更加巧妙的是，《華嚴經·賢首品》是居〈十住品〉之前，但卻已獲得佛境界的十大三昧，華嚴宗詮釋〈賢首品〉正表示出「十信滿心(勝進)」的「信滿成佛」，信滿勝進其實就是入初住了，分證圓融佛境。¹⁸《楞嚴經》從乾慧地的十信滿心，再勝進開出圓融的十信心，是從初住圓融的角度一一解釋十信位，這與〈賢首品〉同樣強調出十信滿心勝進即同初住圓融，而這也正是圓教修證進入圓融佛境的至關要之處，「信滿成佛」的安排十分特殊，兩經竟有異曲同工的巧合之處。

《華嚴經》、《楞嚴經》、《瓔珞經》、《仁王經》與信滿入住對照表

四經階位		信住之間	境界
《華嚴經》	圓教	〈賢首品〉(信滿成佛)	佛境十大三昧
《楞嚴經》		乾慧地(第十信)	乾有其慧(未斷無明惑)
		十信位(初住十心開出)	十信心住(亦表信滿成佛)
		初住位	圓發十心
《瓔珞經》	別教	十信位	別教乾慧地(未斷見惑)
		初住位	增修十信心，心心有十
《仁王經》		初住位	發十信心(斷見惑)

¹⁷ 《仁王經》：「初伏忍位，起習種性，修十住行。初發心相，有恒河沙眾生，見佛法僧，發於十信，所謂：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、戒心、願心、護法心、迴向心。具此十心而能少分化諸眾生，超過二乘一切善地，是為菩薩初長養心，為聖胎故。」(CBETA 2020.Q4, T08, no. 246, p. 836b17-22)《瓔珞經》：「佛子！吾今略說名門中一賢名門，所謂初發心住。未上住前有十順名字，菩薩常行十心，所謂：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心。佛子！修行是心，若經一劫二劫三劫，乃得入初住位中。住是位中，增修百法明門，所謂十信心。心心有十，故修行百法明門。」(CBETA, T24, no. 1485, p. 1011, c2-8)

¹⁸ 如法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「若約信滿得位已去，所起行用皆遍法界，如經能以一手覆大千界等，手出供具與虛空法界等，一時供養無盡諸佛，作大佛事饒益眾生不可說也，廣如信位經文說(按此即指〈賢首品〉)。……於初位中起此用時，於後諸位並同時起，皆以得故，是實行故，該六位故。問：義既不同，何故一種同是信滿勝進分上起此用耶？答：為欲方便顯此一乘信滿成佛令易信受故。」(CBETA 2020.Q4, T45, no. 1866, pp. 489c27-490a14)

五、十住

(一) (初)發心住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相、八十種好，妙色具足，尊重難遇；或覩神變、或聞說法、或聽教誡、或見眾生受無量苦、或聞如來廣說佛法，發菩提心，求一切智，一向不迴。此菩薩因初發心得十力分。何等為十？所謂：是處非處智、業報垢淨智……。諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學恭敬供養諸佛……為苦眾生作歸依處。何以故？欲令菩提心轉勝堅固，成無上道，有所聞法，即自開解，不由他悟。

【楞嚴經】以真方便，發此十心，心精發揮，十用涉入，圓成一心，名發心住。

十住中的各住經文，都有「自分」與「勝進」的前後段落，各舉十種行法，最後都講「有所聞法，即自開解，不由他悟」，表示「解從內發」¹⁹，聞法而開啟自心的智慧。《華嚴經》初住在「發菩提心」之前的經文，若按五十二階位之說，這部分經文當屬十信位，經文舉出：見善惡緣（十信），發菩提心（入初住），求一切智，分得如來十力（自分），更欲令菩提心轉勝堅固，應學十法（勝進）。在《華嚴經》初發心住的名義方面，智儼釋：「一發心上期」，法藏釋：「初者，謂依外凡，十千劫來，修信善根，方便行滿，於大菩提，起決定心，入位不退，故云初發心。初發心即住，是持業釋。此當《起信論》中信成就發心也。」經中發菩提心的因緣與《大乘起信論》略似，初發心住至十住在《起信論》稱為「信成就發心」²⁰，這名稱又與《楞嚴經》的初住以圓滿十信心作為發心十分相合。

《華嚴經》、《楞嚴經》、《起信論》初住位對照表

兩經一論	初住名稱	內容
晉譯《華嚴經》	初發心住	或見或聞（信），發菩提心
《楞嚴經》	發心住	十信心，圓成一心
《起信論》	信成就發心	初住以上至十住

¹⁹ 法藏，《華嚴經探玄記》：「解從內發故云不由他悟。然他義有三：一小教，二心外，三性外。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 198, b6-8)

²⁰ 《大乘起信論》：「信成就發心者，依何等人、修何等行，得信成就堪能發心？所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦、欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心，經一萬劫信心成就故，諸佛菩薩教令發心；或以大悲故，能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中正因相應。」(CBETA 2020.Q4, T32, no. 1666, p. 580b18-b26)

神林隆淨批評《華嚴經》的初住之說：

十住做為菩薩行地雖比較有用，但在初住已出現極大的失敗，那就是在初發心住就說到如來十力這點。

十住品第十一說：

此菩薩，因初發心，得十力分，所謂是處、非處智云云（正藏九·四四五 a）

此十力只有如來才能得到，菩薩不可得。若菩薩而得此十力，即成為佛陀。

十地品說：

具足十力故，墮在佛教（正藏九·五七二 b）

因此，在初發心住不該得佛的十力。由於有這樣的謬誤，所以十住在表現菩薩的行地上是不充分的。

從神林隆淨的批評中，可見他完全不明白華嚴圓頓教的意義。再者，以經文的用語程度言，初住經文是「得十力分」，第十地經文是：「具足佛十力故，墮在佛數」²¹，初住是分得，並非具足全得；且第十地也只是「墮」在佛數，可以算入佛列了，但畢竟仍不是真正圓滿的成佛。

（二）治地住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩治地住？此菩薩於一切眾生發十種心。何等為十？所謂：大慈心、大悲心……。諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：先當勤學專求多聞……安住不動。何以故？欲於一切眾生增長大慈悲故。

【楞嚴經】心中發明如淨琉璃，內現精金，以前妙心履以成地，名治地住。

《華嚴經》治心列舉發十種心，欲於一切眾生增長大慈悲故，更應學十法。智儼釋：「治地滅惑，生自他利。」法藏釋：「精練此心，使離染明淨。故云治地，謂鑄治心地也。」這正符應《楞嚴經》治心如淨精治地，交光《楞嚴經正脈疏》釋：「琉璃喻智，精金喻理」。

²¹ 《華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572, b21-22。

（三）修行住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩修行住？此菩薩十種觀一切法。何等為十？所謂：觀一切法無常、苦、空、無我、不自在，一切法不可樂……。諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學分別知一切眾生界，分別知一切法界，分別知一切世界，分別知地、水、火、風界，分別知欲、色、無色界。何以故？欲於一切法增長明淨智慧故（此句唐譯作：欲令菩薩智慧明了）。

【楞嚴經】心地涉知，俱得明了，遊履十方，得無留礙，名修行住。

《華嚴經》先觀空，後知有：舉十空行，觀一切法；欲於一切法增長明淨智慧故，應學分別知一切界。智儼釋：「修行定成前二耳」。法藏釋：「妙觀空有，而正行薰修，故云修行。」《楞嚴經》文義相當契合《華嚴經》：心地涉（一切法）知，俱得明了，遊履十方（一切世界），得無留礙（分別知）。尤其「明了」一詞與唐譯的結尾詞相同。

（四）生貴住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩生貴住？此菩薩從一切聖法正教中生，修十種法。何等為十？所謂：信佛不壞，究竟於法……。諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學分別去、來、今佛法，修行去、來、今佛法；具足去、來、今佛法，平等觀察一切諸佛。何以故？欲使明達二（按：應作三）世等觀。

【楞嚴經】行與佛同，受佛氣分，如中陰身自求父母，陰信冥通入如來種，名生貴住。

《華嚴經》聖教中生，修十種教法，欲使明達三世等觀，更應學十「佛」法。智儼釋：「生貴行成生佛家。」法藏釋：「生在佛家，種性尊貴，故云生貴。謂此寄當無流位故。」《楞嚴經》以「入如來種」說之，另舉中陰投胎喻。

（五）具足方便住（方便具足住）

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩具足方便住？此菩薩聞十種法應當修行。何等為十？所行善根悉為：救護一切眾生，饒益一切眾生……。令一切眾生悉得涅槃，是為具足方便住。諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：

學知眾生無有邊，知眾生不可數，知眾生不思議，知眾生種種色，知眾生不可量，知眾生空，知眾生不自在，知眾生非真實，知眾生無所有。何以故？欲令其心無所染著。

【楞嚴經】既遊道胎，親奉覺胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。

《華嚴經》為度眾生聞修十法，更勸學應知眾生十法具超越性，皆以「眾生」為修學對象。智儼釋：「方便具足，自他行滿。」法藏釋：「巧不滯真，起悲愍物，滯（按，應是帶字）真隨俗。此二合觀，離邊巧備，故云具足。此同五地，難合真俗而能合也。」二師解釋都是「方便的具足」，用詞上正合《楞嚴經》「名方便具足住」，《楞嚴》另舉胎成人相喻。

（六）正心住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩正心住？此菩薩聞十種法，得決定心。何等為十？所謂：聞讚佛、毀佛、於佛法中心定不動；聞讚法、毀法、於佛法中心定不動……彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學一切法無相……一切法如響。何以故？欲令得不退轉無生法忍故。

【楞嚴經】容貌如佛，心相亦同，名正心住。

《華嚴經》聞十種法，於佛法中心定不動，欲令得不退轉無生法忍故，應勸學十種一切法空。智儼釋：「正心住，得緣起正解。」法藏釋：「觀無二法，既漸純熟，聞讚毀佛等心不傾動，故云正心。心即是正，故云正心。又正是境，心是智，以心住正理，故云正心。」《楞嚴經》「容貌如佛喻」可搭配法藏說的「境」，「心相如佛」則是智，「如佛」文義正合《華嚴經》「於佛法中心定不動」。

（七）不退住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩不退轉住？此菩薩聞十種法，其心堅固而不動轉。何等為十？所謂：聞有佛、無佛，於佛法中不退轉，有法、無法，於佛法中不退轉……彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：知一即是多，多即是一……知非性是性，知性是非性。何以故？欲於一切法方便具足故。

【楞嚴經】身心合成，日益增長，名不退住。

《華嚴經》聞十種法，堅固不退，欲於一切法方便具足故，應勸學十即法。智儼釋：「不退理量，止觀雙行。」法藏釋：「止觀雙運，緣不能壞，故云不退。此同七地雙行相。」《楞嚴經》僅以「身心增長喻」表示。

（八）童真住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩童真住？此菩薩於十種法心得安立。何等為十？所謂：身行清淨，口行清淨，意行清淨……彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學知一切佛剎……神通變化無量身，善解無量諸音聲，於一念中恭敬供養無量諸佛。何以故？欲於一切法中，出巧方便，具足成就。

【楞嚴經】十身靈相一時具足，名童真住。

《華嚴經》十法安心，欲於一切法中，出巧方便，具足成就，應勸學十法。智儼釋：「童真無生妙解以立身，如童無染。」法藏釋：「三業光潔，離染如童。童行性成，物莫能沮，故云真也。此同八地無功用行。」童真住通同於第八地，《楞嚴經》十身靈相喻，正符應《華嚴經》第八地有名的「十佛身」²²之說，亦同《華嚴經》此處「神通變化無量身」，又《楞嚴經》「一時具足」的文義亦合《華嚴經》「一切法中，出巧方便，具足成就」。

子璿《首楞嚴義疏注經》說：《華嚴經》與《楞嚴經》「圓融之教，二經頗同」。「行布不礙圓融」、「圓融不礙行布」；《楞嚴經》初住位「十用涉入圓成一心」，第八住「十身靈相一時具足」，都在表明「一位具諸位」。

（九）法王子住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩法王子住？此菩薩善解十種法。何等為十？所謂：善解眾生趣，善解諸煩惱……彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：學善知法王所住處……善知讚歎法王法。何以故？欲於一切法得無障礙智。

【楞嚴經】形成出胎，親為佛子，名法王子住。

《華嚴經》善解十種法，欲於一切法得無障礙智，應勸學善知十種法王法。智儼釋：「法王子善施佛教故。」法藏釋：「應機善說，紹嗣法王，故云子也。」《楞嚴經》僅以「出胎佛子喻」表示。

²² 如子璿《首楞嚴義疏注經》：「十身靈相，十身盧舍那也。調聲聞及緣覺、菩薩、如來身、法、智、空、業報、眾生及國土。又如來身自具十種：調菩提、願、化、力、莊嚴、威勢、意生、福、法、智。……（童真住）雖未全如於佛，分得此用，即一身現無量身也。」(CBETA 2020.Q4, T39, no. 1799, p. 928b14-22)

（十）灌頂住

【華嚴經】何等是菩薩摩訶薩灌頂住？此菩薩成就十種智住。何等為十？所謂：悉能震動無量世界，悉能照明無量世界……諸佛子！彼菩薩身不可知；身業神足、神足自在；過去智、未來智、現在智、淨諸佛剎智、心境界、智境界不可知；一切眾生，乃至法王子菩薩悉不能知。諸佛子！彼菩薩應學十種智。何等為十？所謂：學三世智……佛無量無邊智。何以故？欲令具足一切種智。

【楞嚴經】表以成人，如國大王以諸國事分委太子，彼剎利王世子長成陳列灌頂，名灌頂住。

《華嚴經》成就十種智，復欲令具足一切種智，應更勸學十種智。智儼釋：「灌頂位滿，受職相應故也。」法藏釋：「住位滿足，成就智身。諸佛法水，以灌其頂，故云頂也。」《楞嚴經》僅以「太子灌頂喻」表示，子璿《首楞嚴義疏注經》說：

又《華嚴》明第十地菩薩，方論受職。此經第十住明陳列灌頂，即圓融不礙行布也。圓融即橫論，行布即豎說。二無障礙，二經頗同，故無疑也。言「陳列灌頂」者，《華嚴經》云：「轉輪聖王所生太子，母是正后，身相具足，坐白象寶妙金之座，張大網幔，奏諸音樂，取四大海水置金瓶內，王執此瓶灌太子頂，是時即名受王職位。菩薩受職亦復如是，諸佛智水灌其頂故，名為受大智職菩薩。」彼明第十地方是受職，今此十住既名灌頂，故說受職。彼約究竟，此約分得。

子璿表示灌頂住在《楞嚴經》就說出太子受職灌頂的比喻，這在《華嚴經》是第十地法雲地的內容，《楞嚴經》此處是屬分得灌頂，《華嚴經》第十地是究竟得；因為二經都是圓融與行布兼具的圓教階位，所以在行布的高低階位上也會表現出呼應於圓融無礙之處。

十住綜論

十住中，《華嚴經》十位各舉二十種法作為描述，以前十種為基礎自分，後十種為勝進，十位種種德行「行布不礙圓融」，若只看德行內容確實難以判定位位高下。神林隆淨主張十住只是十種德行，不是階位，非為無故。《楞嚴經》後七住以

中陰投胎成人為喻，脈絡從低至高，層次分明。溫陵戒環（約 1120 年左右）《楞嚴經要解》更整合十住為投胎三階段：「自發心至生貴，名入聖胎。自方便具足至童真，名長養聖胎。至此長養功終，故喻出胎王子。」²³

真鑑《楞嚴經正脉》根據《楞嚴經》的中陰投生喻，另舉「往生淨土喻」貫穿十信與十住：

再通上喻之十信，前六心如人迴心初造善業，後四心如人加以念佛造往生淨業。初住如以一生十種善淨之業圓成，報終往生之中陰。二、三住如往生陰無繫縛也。四住如中陰求佛接引入蓮胎也。五住至八住，如華中長養也。九住如華開見佛。十住如親蒙授記也。以喻詳法，歷然可見。

十信位可區分為前六後四兩大階段，前六心：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心，如人迴心轉向善業，後四心：護法心、迴向心、戒心、願心，如人更加念佛造往生淨業。初發心住，如一生十種善淨之業圓成，報終往生的中陰身。二治地住、三修行住，如往生的中陰身無惡業繫縛。四生貴住，如中陰身求佛接引入蓮胎。五方便具足住如胎已成形，六正心住如心相亦成，七不退住如身心增長，八童真住如靈相具足，五至八住則亦如在淨土蓮華中長養聖胎。九法王子住如出胎佛子，亦如華開見佛。十灌頂住如太子灌頂，亦如在淨土中親蒙阿彌陀佛授記。

《楞嚴經》與晉譯《華嚴經》的十住名稱幾近相同，只有《華嚴經》「初發心住」、「具足方便住」，《楞嚴經》作「發心住」、「方便具足住」，二處稍異。《楞嚴經》的投生過程的高下譬喻與《華嚴經》的各種德行內容，如樓層外部形式與各樓室內裝潢，合看恰為互補。

除投生喻之外，《楞嚴經》十住位的其它文義亦略可搭配《華嚴經》來看，尤其智儼、法藏對《華嚴經》的解釋有三處頗與《楞嚴經》互相契合，如下表：

《華嚴經》十住	注疏	《楞嚴經》經文
治地住	法藏釋：精練此心，使離染明淨，故云治地，調鑄治心地也。	心中發明，如淨琉璃，內現精金
具足方便住	智儼釋：方便具足	方便具足住
正心住	法藏釋：正是境，心是智	容貌如佛，心相亦同

²³ 戒環，《楞嚴經要解》，CBETA, X11, no. 270, p. 854, b16-17。

六、十行

《華嚴經》「十行」經文大致可配合「十地」的「十度」法門，智儼《華嚴經搜玄記》中就舉出一一行與一一地的類似經文。《楞嚴經》十行經文並看不出具體的十度，大體只是對十行名義的扼要解釋，但其文字卻頗能傳神對應到《華嚴經》的十行經文。

真鑑表示：《楞嚴經》十住是「方生佛家，乃至領佛家業」，十行則是「利他之事，漸彰顯矣」，而與《華嚴經》對校得知，十行「明是六度」的菩薩行門，又從第六智度再開成後五度，所以有十行十度。

（一）歡喜行

【華嚴經】此菩薩為大施主，悉能捨離一切所有，等心惠施一切眾生。……欲學一切諸佛本行，欲正憶念諸佛本行，欲得清淨諸佛本行，欲得受持諸佛本行，欲顯現諸佛本行，欲廣說諸佛本行，欲令一切離苦得樂，是名菩薩摩訶薩歡喜行。

菩薩修歡喜行時，一切眾生歡喜愛敬，隨諸方土有貧窮處，菩薩願往生彼。豪貴大富，財寶無盡。……開悟一切皆令清淨，隨順寂滅觀三世法，是名菩薩摩訶薩初歡喜行。

【楞嚴經】成佛子已，具足無量如來妙德，十方隨順，名歡喜行。

在《華嚴經》中十行的各行經文鋪排，或是先略後廣、先總後別，或者先「自行」而後「勝進」。在《華嚴經》「歡喜行」名義方面，智儼釋：「歡喜者，施成自他喜。」法藏釋：「施悅自他名為歡喜，歡喜則行名歡喜行。此約自喜，是持業釋。又亦歡喜之行名歡喜行，此約令他歡喜，成自行故，依主釋也。」《楞嚴經》解釋歡喜行的二句話，相當符應《華嚴經》的前後二段分別敘述「是名菩薩摩訶薩（初）歡喜行」的經文，正如真鑑《楞嚴經正脉》依唐譯《華嚴經》指出：

「具足諸佛妙德」者：按《華嚴》，「此菩薩學習諸佛本所修行，乃至演說諸佛本所修行」，如是十句，皆言諸佛本所修行，是也。「十方隨順」者，即廣行布施也。《華嚴》云：「隨諸方土有貧乏處，以願力故，往生於彼，豪貴大富，財寶無盡，行財施乃至身肉不悞，行法施則與說三世平等乃至菩提涅槃」，是為十方隨順也。

晉譯《華嚴經》歡喜行，第一段從欲學於「諸佛本行」即符合《楞嚴經》之「具足無量如來妙德」，第二段令他歡喜「隨諸方土」、「隨順寂滅」，則符合《楞嚴經》之「十方隨順」。《楞嚴經》歡喜行二句若文若義實可視為《華嚴經》歡喜行二段的總綱領。

（二）饒益行

【華嚴經】此菩薩持戒清淨，於色、聲、香、味、觸、法，心無染著，廣為眾生說無染法。……令諸魔王、天女眷屬、及一切眾生，立無上戒。……觀一切佛平等深法，得一切智為眾生說法，斷除顛倒。不離眾生而有顛倒，不離顛倒而有眾生；顛倒內無眾生，眾生內無顛倒；顛倒非眾生，眾生非顛倒；顛倒非內法；顛倒非外法；眾生非內法，眾生非外法。……悉得無量無邊辯才，成就甚深空寂智慧，是名菩薩摩訶薩第二饒益行。

【楞嚴經】善能利益一切眾生，名饒益行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「饒益者，持戒攝益故。」法藏釋：「淨持三聚，雙益自他。」誠如真鑑《楞嚴經正脉》依唐譯《華嚴經》指出：

「善能利益眾生」者，《華嚴》云：「令一切眾生住無上戒，乃至菩提涅槃。又自得度令他得度，乃至自快樂令他快樂。」凡有十句，皆雙標二利。故結名饒益，以戒德而饒益也。

《楞嚴經》以一句話標示饒益行，「善能利益一切眾生」正是貫穿《華嚴經》饒益行的文義關鍵。

（三）無恚（嗔）恨行

【華嚴經】此菩薩常能修習忍辱之法，謙卑恭敬，和顏愛語；不自害，不害他，亦不俱害；不自舉，不舉他，亦不兩舉；不自是，不是他，亦不兩是；不自讚歎……菩薩遭此楚毒之時，作如是念：「我因是苦，若生恚心，則自不調伏、自不守護、自不明了、自不寂靜、自不修定、自不真實、自愛其身，何能令彼生歡喜心而得度脫？」菩薩作是思惟：「因身心故，於無量劫受諸苦惱；是故重自勸勵，令心歡喜，善自調攝。何以故？我當安住無上法故，欲令眾生亦得此法。」復更思惟：「此身空寂……是故我今雖遭苦毒，應當忍受。為愍傷眾生故、饒益眾生故、安隱眾生故、攝取眾生故、不捨眾生故、欲令眾生得不退轉、（此處對照唐譯多：自得覺悟故，令他覺

悟故)、究竟成就無上菩提，佛所行法，我當修行。」是名菩薩摩訶薩第三無恚恨行。

【楞嚴經】自覺覺他得無違拒，名無嗔恨行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「無恚恨者，忍息自他恨。」法藏釋：「忍力息除自他恚恨。」《楞嚴經》以一句話標示無嗔恨行，誠如真鑑《楞嚴經正脉》依唐譯《華嚴經》「無違逆行」指出：

今言「自覺覺他得無違拒」者，亦如《華嚴》云：「菩薩思惟自身與苦樂皆無所有」，即自覺也。又云：「我當解了廣為人說」，即覺他也。又總結云：「自得覺悟令他覺悟」，與今經文全同。皆謂覺悟毀辱虛妄，應「無違拒」也。

《楞嚴經》無嗔恨行「自覺覺他得無違拒」正是貫穿《華嚴經》無恚恨行的文義關鍵，雖然晉譯《華嚴經》的第三行名稱與唐譯《楞嚴》幾同，但唐譯《華嚴經》「自得覺悟令他覺悟」的「無違逆行」，文字顯然更加貼合於《楞嚴經》。

(四) 無盡行

【華嚴經】此菩薩勤修精進……欲以善方便知三世平等故，修行精進……欲知一切佛法廣為眾生句句分別故，修行精進。菩薩成就如是精進，若有人言：「無量無數阿僧祇世界眾生，汝能為此一一眾生故，於無量無數阿僧祇劫，具受無擇大地獄苦，令彼眾生究竟涅槃；復有無量無數阿僧祇佛出興於世，令無量無數阿僧祇眾生，受種種樂，汝猶具受大地獄苦，然後汝當成阿耨多羅三藐三菩提？」菩薩答言：「我悉能為爾所世界一一眾生，受地獄苦；諸佛出世，眾生受樂，我亦受苦，然後我當成無上道。」……是名菩薩摩訶薩第四無盡行。

【楞嚴經】種類出生，窮未來際，三世平等，十方通達，名無盡行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「無盡者，精進獲無窮德。」法藏釋：「精勤修攝勝德無盡。」《楞嚴經》無盡行，誠如真鑑《楞嚴經正脉》依唐譯《華嚴經》「無屈撓行」指出：

「種類出生」，《華嚴》謂：「阿鼻盡出，皆得成佛，皆入無餘涅槃，然後自果方成。」夫眾生極至阿鼻成佛，則盡其種類，即如《金剛》所謂：「十二

類生，皆入無餘涅槃而滅度之」謂也。「出生」即出生諸佛也。「盡未來際」者，謂：「海滴剎塵，盡劫苦行，終無一念悔恨。」是也。「三世平等」者，文云：「但為知三世平等性故，而行精進。」是也。「十方通達」者，文云：「但為知一切法界，而行精進。」是也，以十方即十法界故耳。

《楞嚴經》的「種類出生」，若只看該經文詞，似應解釋為種種法門出生，但在對照《華嚴經》之下，「種類」便指眾生，「出生」則指諸佛出世，《楞嚴經》用字精簡，但卻正是貫穿《華嚴經》無盡行的關鍵詞：無量無數世界眾生（種類），無量無數諸佛出興於世（出生），無量無數阿僧祇劫（窮未來際），「三世平等」，為爾所世界（十方）眾生受苦方成正覺（通達）。

（五）離癡亂行

【華嚴經】此菩薩成就第一正念，未曾散亂，堅固不壞，第一最勝清淨無量，捨離癡冥；分別正念，善能受持世間、出世間經論，色法、非色法經論，受、想、行、識經論。無有癡亂死此生彼……從諸佛菩薩善知識所聞受正法；所謂：甚深法、微妙法、莊嚴法、種種莊嚴法、種種名味句身法、莊嚴菩薩法、莊嚴諸佛無上法、正希望清淨法、不染一切世間法、分別一切世間法、廣法、無量法、捨離癡暗分別世間法、共法、不共法、菩薩智境界法、一切智自在法。菩薩聞此法已，於無量無邊阿僧祇劫，未曾退忘。……安住諸禪三昧正受（此句唐譯：善入一切諸禪定門，知諸三昧同一體性），悟一切法，智慧成就……是名菩薩摩訶薩第五離癡亂行。

【楞嚴經】一切合同，種種法門得無差誤，名離癡亂行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「離癡亂者，得定故也。」法藏釋：「止觀雙運，癡亂斯絕。」《楞嚴經》離癡亂行，誠如真鑑《楞嚴經正脉》依唐譯《華嚴經》「無癡亂行」指出：

「一切合同種種法門」，即一念定心持一切法也。《華嚴》云：「能持出世諸法言說，乃至能持建立受想行識自性言說。」又云：「善入一切諸禪定門，知諸三昧同一體性。」是也。「得無差誤」者，如云：「菩薩聞無量法，經無量劫不忘不失。」是也。

類似於前，《楞嚴經》精簡總持，對照《華嚴經》其義方顯，而文字與唐譯更為貼近。

(六) 善現行

【華嚴經】此菩薩成就寂滅身、口、意業；無所有、無所現身、口、意業；無縛無脫身、口、意業；無縛無脫，諸所現無所依、無所住、隨心住無量心性等，一切法性等；無性相，示現無相相，甚深無底。如如性離業報，善方便出生、離生，不生、不滅、寂滅涅槃等，非有說有，語言道斷。……入離世間法門，分別一切世間法。

菩薩作如是念：「一切眾生，無性為性；一切諸法，無為為性；一切佛剎，無相為相；究竟三世皆悉無性；言語道斷，於一切法而無所依。……解佛法、世間法等無差別……（此處唐譯作：佛法不異世間法，世間法不異佛法）」……若有眾生，恭敬、供養、尊重、禮拜，乃至見聞，（此處對照唐譯多：暫同住止），皆悉不虛，畢定究竟阿耨多羅三藐三菩提。是名菩薩摩訶薩第六善現行。

【楞嚴經】則於同中顯現群異，一一異相各各見同，名善現行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「善現者，智現緣起法。」法藏釋：「般若照理善現朗然。又觀法實相，般若現前。」《楞嚴經》「同中顯現群異」正配《華嚴經》善現行前段經文在在從空無到差別萬有一「非有說有」一為主，「一一異相各各見同」則配後段經文在在從無到有「一切諸法，無為為性」一為主。另唐譯《華嚴經》善現行經文中更出現「異」、「同」兩字。真鑑《楞嚴經正脉》解釋《楞嚴經》善現行為「理事無礙智」：

今此一行，乃理事無礙智，亦二諦融通智也。同中現異者，即理不礙事，亦真融通於俗也。異相見同者，即事不礙理，亦以俗融通於真也。而結名善現行者，明此菩薩於一一行事理雙顯真俗竝融矣。

但是，善現行並非如真鑑所說：「此智度也。此下五行，與《華嚴》名雖多同，而義貫不類，亦與常途後五度迥殊。」由兩經比對可知，《楞嚴經》善現行理事無礙智的文義脈絡依然相當貼合《華嚴經》，並非「義貫不類」。善現行等後五行，其實兩經的文義仍可高度會合貼釋。

(七) 無著行

【華嚴經】此菩薩以無著心，於念念中，能觀察阿僧祇世界，嚴淨阿僧祇佛剎，於諸佛剎，心無染著。……於十方世界，心無所著……此菩薩摩訶

薩於十方刹，一一佛所，無量無邊阿僧祇劫，恭敬、禮拜、供養，心無厭足……

菩薩作如是念：我當為十方一一眾生故，住無量無邊阿僧祇劫，成熟眾生，心無疲厭。常共止住，不欲捨離去。如毫端，以一毫端，悉遍量度十方世界；為一眾生故，於一一毫端處，各住無量無邊阿僧祇劫……於一念中，遍滿十方。修菩薩行，廣大如法界，究竟如虛空。……見佛（唐譯此處作見佛無礙）化度一切眾生……以無所著故，自利利彼，清淨滿足。是名菩薩摩訶薩第七無著行。

【楞嚴經】如是乃至十方虛空滿足微塵，一一塵中現十方界，現塵現界不相留礙，名無著行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「無著，即方便度故。」法藏釋：「巧起勝行，於空不滯。又以無著之心，起諸所行。」真鑑援引《華嚴經·華藏世界品》，「『十方微塵現十方界』者，如（華嚴）經云：『華藏世界無數塵，一一塵中見法界』是也。」卻忽視了此處華嚴無著行的經文。真鑑《楞嚴經正脉》說無著行是「事事無礙智」，誠然如此，不過《楞嚴經》無著行的文義其實也相當貼合《華嚴經》，如：「阿僧祇世界」、「遍滿十方」、「廣大如法界，究竟如虛空」、「以一毫端，悉遍量度十方世界」、「滿足」、「無礙（唐譯）」等字詞。

（八）尊重行

【華嚴經】此菩薩成就尊重善根……一切佛法善根。……菩薩深解眾生界如法界，眾生界、法界無有二；無二法中，無增、無損、無生、無滅，法性真實，無來無去，無所倚著，不作二相。何以故？菩薩解一切法界無二相故。……行是寂滅甚深法時，亦不生念……諸法無二，無不二故。……普能示現菩薩所行，而不捨離無量大願……此菩薩悉與三世諸如來等，不斷佛性（此句唐譯作：不斷佛種），不壞正法……怨親等觀而無差別，欲令究竟至於彼岸，具足成就無上菩提。是名菩薩摩訶薩第八尊重行。

【楞嚴經】種種現前咸是第一波羅蜜多，名尊重行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「尊重，即成願。」法藏釋：「無礙大願攝勝善根，深可尊重。」《楞嚴經》「種種現前」，即如《華嚴經》尊重行的起始「成就尊重善根」、「一切佛法善根」等等正面表述，《楞嚴經》「咸是第一波羅蜜多」，第一波羅蜜多即指以般若到彼岸，則對應到《華嚴經》將一切種種善根處處皆會歸於般若

不二法門，如「無二」、「寂滅」、「佛性」，法藏釋：「顯內本覺，故云不斷佛性」，《楞嚴經》是如來藏說集大成的經典，主張般若與佛性本是一體兩面，此處《華嚴經》亦出現「不斷佛性」之說，後文更歸結於「欲令究竟至於彼岸，具足成就無上菩提，是名菩薩摩訶薩第八尊重行。」「究竟」、「無上」即是「第一」，「到彼岸」即波羅蜜的中文之意。真鑑《楞嚴經正脉》說：《楞嚴經》尊重行是「究竟彼岸智」，是會合之前的二無礙智的究竟自利極果，如「（楞嚴經）四卷云：種種變現，皆合如來涅槃妙德。」誠然如此，顯然這正亦是《華嚴經》無著行的歸結。《楞嚴經》「種種現前咸是第一波羅蜜多」一句文義即貫穿了《華嚴經》無著行始終。

（九）善法行

【華嚴經】此菩薩為諸天人、沙門、婆羅門、乾闥婆等，一切眾生，作清涼法池。守護正法，佛種不絕，得清淨陀羅尼故；說法無障礙……於一切法，無所障礙，而作佛事。……菩薩復作是念：「設一毛端處，於一念中，有無量無邊阿僧祇大眾來會……悉來問難，猶以一言，決其疑網，皆令歡喜。」……成就無邊諸功德藏，慧光普照一切，諸法具足（此三句唐譯作：以得無礙藏故，以得一切法，圓滿光明故）……於一切法，無所障礙，而作佛事。以無量無邊清淨法門，化度眾生。佛子！此菩薩摩訶薩有十種身：入無量無邊法界身……無相身，善分別諸法相故。……為一切眾生趣趣燈，顯現如來自在力故。是名菩薩摩訶薩第九善法行。此菩薩摩訶薩安住善法行已，為一切眾生，作清涼法池，得佛甚深諸法底故。

【楞嚴經】如是圓融，能成十方諸佛軌則，名善法行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「善法者，力智善說。」法藏釋：「深達根器，善於法化。」《楞嚴經》首先強調「圓融」，《華嚴經》善法行也恰巧出現多次「說法無障礙」、兩次「於一切法，無所障礙，而作佛事」、「一毛端處，於一念中，有無量無邊阿僧祇大眾來會」、「圓滿（唐譯）」等圓融語彙。《華嚴經》善法行闡述如來自在說法的「法、義、詞、辯」等四無礙智，及最後「為一切眾生，作清涼法池，得佛甚深諸法底」，這便呼應《楞嚴經》的「能成十方諸佛（說法）軌則」。此處，《楞嚴經》文義又扼要貫攝《華嚴經》。

真鑑《楞嚴經正脉》說：《楞嚴經》此處是「軌物生解智」，是究竟利他的教法，而「《華嚴》此行專名說法無礙」，《楞嚴經》「諸佛軌則」就是指「開示眾生無量法門」，即如《華嚴經·入法界品》海雲比丘的「一字法門，海墨書而不盡者也」。

(十) 真實行

【華嚴經】此菩薩成就第一誠諦之語；如說能行，如行能說。此菩薩學三世諸佛真實語，入三世諸佛性（此處唐譯佛性為：佛種性），與三世諸佛善根等。……欲令一切眾生，調伏清淨故。……得一切法，自在智慧，令一切眾生，皆得清淨。於念念中，悉能遍遊十方世界……示現如來自在神力，究竟法界、虛空界等，其身無量，隨應悉現，無量、無礙而無所依……決定了知一切諸法，入諸三昧（此句唐譯作：入一切三昧真實相），無上智慧，寂靜觀察不二之地（不二之地唐譯作：住一性無二地）。一切眾生，皆依二法。菩薩摩訶薩住大悲心，修習如是諸深妙法，寂靜究竟，得佛十力，入因陀羅網法界自在，成就如來無礙解脫。……窮盡諸佛方便大海，是名菩薩摩訶薩第十真實行。此菩薩安住真實行已，能令一切天人、八部、無量眾生清淨歡喜。

【楞嚴經】一一皆是清淨無漏，一真無為，性本然故，名真實行。

在《華嚴經》方面，智儼釋：「真實者，得智順理善說。」法藏釋：「言行相應，不空受稱。」《楞嚴經》「清淨無漏」，如《華嚴經》「調伏清淨」、「皆得清淨」、「清淨歡喜」，心清淨即是無漏。《楞嚴經》「一真無為」，如《華嚴經》「成就第一誠諦之語，如說能行，如行能說，此菩薩學三世諸佛真實語」、「寂靜觀察不二之地」、「寂靜究竟」、「入一切三昧真實相（唐譯）」、「一真」指「真實行」、「第一誠諦」、「真實語」、「不二」，「無為」則呼應「寂靜」。《楞嚴經》「性本然故」，如《華嚴經》「入三世諸佛性，與三世諸佛善根等」、「住一性無二地（唐譯）」，法藏釋：「證入諸佛平等實性，起入理行」，依佛性而有真實行。在真實行上，《楞嚴經》直指真實行的核心，依本性而行、清淨無漏、一真無為，《華嚴經》則又廣陳一一行。

真鑑《楞嚴經正脉》說：《楞嚴經》此處是「不違實相智」，也是「會緣入實智」；「一一」則表示「實總前九度俱該也」。

十行綜論

1.《楞嚴經》十行位不論若文若義都與《華嚴經》相當吻合。《楞嚴經》用字精簡，但常是貫穿《華嚴經》十行的關鍵詞，兩經合看宛如關鍵詞與內容。《楞嚴經》精簡總持，對照《華嚴經》，菩薩行的廣大莊嚴其義方顯。

2.若從文字翻譯的角度看，《楞嚴經》的菩薩階位名稱以參照晉譯《華嚴》為主，唐譯為輔，十住、十行的文字則與唐譯稍較符應，如下表：

階位	《楞嚴經》	唐譯《華嚴經》	晉譯《華嚴經》
第三修行住	心地涉知，俱得明了	欲令菩薩智慧明了	欲於一切法增長明淨智慧故
第五離癡亂行	一切合同	善入一切諸禪定門，知諸三昧同一體性	安住諸禪三昧正受
第六善現行	同中顯現群異，一一異相各各見同	1.佛法不異世間法，世間法不異佛法 2.暫同住止	1.解佛法、世間法等無差別
第九善法行	圓融	以得無礙藏故，以得一切法，圓滿光明故	成就無邊諸功德藏，慧光普照一切，諸法具足
第十真實行	一真無為，性本然故	1.入一切三昧真實相 2.住一性無二地	1.入諸三昧 2.不二之地

3.在第六善現行時，真鑑《楞嚴經正脉》說：「此下五行，與《華嚴》名雖多同，而義貫不類，亦與常途後五度迥殊。」真鑑應該是為了要強調出《楞嚴經》自有其特勝之處，《楞嚴經》本身經文並未指定為具體十度而更為理則性，真鑑以後五行配五智，如下表：

真鑑詮釋《楞嚴經》後五行與《華嚴經》對照表

六~十行	《華嚴經》華嚴宗釋	《楞嚴經》真鑑釋
善現行	般若	理事無礙智（二諦融通智）
無著行	方便	事事無礙智
尊重行	大願	究竟彼岸智（合前二無礙，究竟自利極果）
善法行	大力（說法）	軌物生解智（究竟利他教法）
真實行	大智	不違實相智（會緣入實智，總前九度俱該）

真鑑提拈出《楞嚴經》後五行具有：理事無礙、事事無礙、自利、利他、總合的理則層序進路，所以在後五行上真鑑少與《華嚴經》多作會合，這自有發揮「楞嚴經正脉」之功，但不免與《華嚴經》有失之交臂的遺憾，其實兩經文義仍頗相符應，又恰可互補。

七、結論

本文考察對比《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位，發現兩經若文若義具有相當的吻合或互補之處：

1.《華嚴經》的住、行、向、地等品，具有次第高升的說法場所，古來漢傳佛教依文依義視其為菩薩階位，《楞嚴經》中直說有六十菩薩階位，依《起信論》可知，「信、住、行、向、地」等菩薩階位，其實就是修學佛法的「信、解、行、證」次第之理的展現。

2.《楞嚴經》的住、行、向、地等四十個菩薩階位名稱，與晉譯六十卷《華嚴經》最為相近且竟幾乎相同，而稍有差別的六處，其中三處只是字詞小異，另三處又與唐譯八十卷《華嚴經》相同，與唐譯相同之處更符合階位大多三字的齊合性，《楞嚴經》的中文本身原就非常注重字詞形式的齊合與對照。

3.若從菩薩階位的名稱看，《楞嚴經》應可歸類為華嚴系統；再從譯出年代與翻譯用語來看，《楞嚴經》的譯名應參考了當時流行的晉譯《華嚴經》為主，輔以唐譯《華嚴經》三處，《楞嚴經》的譯名甚至比唐譯《華嚴經》還要貼近晉譯《華嚴經》。

4.《楞嚴經》十信心的名稱與《仁王經》、《瓔珞經》的十「心」全同，只護法心與迴向心在三經中的先後次序不同。但《楞嚴經》十信位的內容，實是「初住位」圓滿十心的一一分別描述。《楞嚴經》的十信圓滿是圓教的「乾慧地」，《瓔珞經》的十信則是別教的乾慧地。《楞嚴經》與《瓔珞經》、《仁王經》的初發心住內容，都強調具足十信心。

5.《華嚴經》初住發菩提心的因緣與《大乘起信論》略似，初發心住至十住在《起信論》稱為「信成就發心」，這名稱與《楞嚴經》、《仁王經》的初住以圓滿十信心作為發心相當應合。

6.《華嚴經·賢首品》十大三昧的境界是居「十信滿心（勝進）」，信滿勝進其實就是入初住，分證圓融佛境。這與《楞嚴經》從初住圓融的角度解釋十信位，同樣強調出十信滿心入初住「信滿成佛」的關鍵重要性。

7.在十住位，《楞嚴經》的投生過程的高下譬喻與《華嚴經》鋪陳的種種德行內容，正如樓層外部形式與各樓室內裝潢，合看恰為互補。除投生喻之外，《楞嚴經》十住位的其它文義亦略可搭配《華嚴經》來看，雖然大多處字詞並不明顯，但有幾處仍相當契合。

8.《楞嚴經》的十行位，不論若文若義都與《華嚴經》異常吻合。若從文字翻譯的角度看，《楞嚴經》的菩薩階位名稱以參照晉譯《華嚴》為主，唐譯為輔，但十行的內容文字卻與唐譯稍較符應。《楞嚴經》用字精簡，但常是貫穿《華嚴經》十行的關鍵詞，兩經合看宛如關鍵詞與內容。《楞嚴經》精簡總持，對照《華嚴經》之下，菩薩行的廣大莊嚴其義方顯。

9.真鑑認為善現行等後五行，兩經「義貫不類」，然由比對可知，兩經的文義仍頗能會合貼釋，真鑑大概是不想太多以《華嚴經》解釋《楞嚴經》，更想提拈楞嚴「正脉」的獨立邏輯，《楞嚴經》十行的經文並未指定為具體十度而更為理則性，這當然十分重要，但亦不妨兩經同時兼有互詮互補的會合。

10.《楞嚴經》是如來藏說集大成的經典，博採大藏經精華。《楞嚴經》中也要略舉出了華嚴圓教玄義，但卻少作發揮。若就菩薩階位對照兩經來看，大抵也是如此。或者，《楞嚴經》的住、行、向、地的菩薩四十階位，本身就已有所參照集錄《華嚴經》的階位名稱與精義而成，亦未可知。

菩薩五十二階位文廣理深，本論文以菩薩階位十信、十住、十行為主，至於十迴向、十地及等覺、妙覺，則有待日後另文再探。

徵引文獻

（一）古代典籍

《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B03, no. 2。

《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA T08, no. 223。

《仁王護國般若波羅蜜多經》，CBETA T08, no. 246。

《大方廣佛華嚴經》，CBETA T09, no. 278。

《大方廣佛華嚴經》，CBETA T10, no. 279。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》CBETA T19, no. 945。

《菩薩瓔珞本業經》，CBETA T24, no. 1485。

《十地經論》，CBETA T26, no. 1522。

《大乘起信論》，CBETA T32, no. 1666。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA T35, no. 1732。

《華嚴經探玄記》，CBETA T35, no. 1733。

《首楞嚴義疏注經》，CBETA T39, no. 1799。

《大乘起信論義記》，CBETA T44, no. 1846。

《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA T45, no. 1866。

《四教義》，CBETA T46, no. 1929。

《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274。

《楞嚴經正脈疏》，CBETA X12, no. 275。

《楞嚴經通議》，CBETA, X12, no. 279。

西懷了惠 / 興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校、廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，臺北：中央研究院，2017年。

（二）專書、論文

- 申婷，〈宋、元《楞嚴經》註疏對修行階位的詮釋與比較〉，《世界宗教文化》第 1 期，2021 年。
- 李治華，〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第 2 期，1998 年。
- 李治華，〈《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉——以華嚴宗的詮釋為主〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（第 4 屆）》，2015 年。
- 李治華，《楞嚴經新詮》，臺北：法鼓文化，2018 年。
- 李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集（第 8 屆）》，2019 年。
- 神林隆淨，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 66》，臺北：華宇出版社，1984 年。
- 釋見吾，〈華嚴宗與《首楞嚴經》註疏的關係——以長水子璿為中心〉，《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》。
- 龔雋，〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》第 3 期，2008 年。

Dependent Arising and Mutual Identity in Fazang's Huayan Thought

Professor, The University of Alabama in Huntsville
Nicholaos (Nick) Jones

Abstract

The teaching of dependent arising (緣起) is that when one conditioned thing (行) arises in dependence upon another, the one does not exist without the other. The meaning of this teaching is a matter of scholarly debate. Some scholars interpret the teaching as meaning that each conditioned thing arises in dependence upon some but not all other conditioned things. Other scholars interpret the teaching as meaning that each conditioned thing arises in dependence upon all other conditioned things.

This paper has three goals. The first goal is to explain how Huayan Buddhism (華嚴佛教) supports the interpretation that each conditioned thing arises in dependence upon all other conditioned things. This explanation has two parts. The first part explains the meaning of mutual identity (相即) in Huayan writings by the Chinese monk Fazang (法藏, 643-712). The second part of the explanation derives an interpretation of dependent arising from Fazang's doctrine of mutual identity.

The second goal of this paper is to explain an objection to Fazang's interpretation of dependent arising. The objection derives from *Mūlamadhyamakakārikā* (中論) by the Indian monk Nāgārjuna (龍樹, circa 150-250). Nāgārjuna's objection is nothing with self-nature (自性) arises in dependence upon another. A slight modification of Nāgārjuna's objection demonstrates that interdependence is inconsistent with mutual identity.

The third goal of this paper is to refute the objection to Fazang's doctrine of mutual identity. The refutation has four parts. The first part distinguishes two meanings for one thing being prior to another. The second part explains why only one of these meanings applies to dependent arising. The third part uses this meaning to identify the error in the objection to Fazang's doctrine of mutual identity. The fourth part provides textual confirmation from Fazang's writings.

The paper concludes by discussing what the refutation of the objection shows about Indra's Net (因陀羅網) as a metaphor for dependent arising. The discussion has four parts. The first part gives a reason for discussing the metaphor of Indra's Net. The second part examines a popular interpretation of the metaphor of Indra's Net. The third part examines Fazang's interpretation of the metaphor of Indra's Net. The fourth part argues that Fazang's interpretation is superior to the popular interpretation.

Keywords: dependent arising (緣起), Fazang (法藏), Indra's Net (因陀羅網), mutual identity (相即), Nāgārjuna (龍樹)

1. Interpreting Dependent Arising

Early Pāli discourses define dependent arising (P. *paṭicca-samuppāda*; Skt. *pratītya-samutpāda*; Ch. *yuán qǐ* 緣起) with a standard formula.

When this exists, that comes to be; with the arising of this, that arises. When this does not exist, that does not come to be; with the cessation of this, that ceases. (MN 79, SN 12.21, SN 12.37; translated in Ñāṇamoli and Bodhi 1995, 655; Bodhi 2000, 552; Bodhi 2000, 575)

Early Chinese translations of these discourses have a similar formula.

Depending upon this, there is that; with this arising, that arises...with this ceasing, that ceases; this not being, that is not. (T 2.125.776a24-27, author's translation)

因是有是，此生則生……此滅則滅，此無則無。

This not being, that is not; through the cessation of this, that ceases.... (T 2.99.92c22-23; translated in Lamotte 1993, 6)

此無故彼無，此滅故彼滅…。

When one arises in dependence upon another, the one does not exist without the other. For example, a house arises in dependence upon timber, mud, and reeds, because there is no house without timber, mud, and reeds enclosing an empty space.

Depending upon timber, mud, and reeds covering and wrapping empty space, there arises that which is named 'house.' (T 1.26.466c29-467a1, author's translation)

因材木，因泥土，因水草，覆裹於空，便生屋名。(For an alternative translation, see Bingenheimer, Anālayo, and Bucknell 2013, 232. See also MN 28, translated in Ñāṇamoli and Bodhi 1995, 283.)

There is no house without timber, mud, and reeds, because empty space becomes a house only when the timber, mud, and reeds provide a locus or context for the house arising (see Macy 1991, 52-53).

Buddhism teaches that dependent arising applies to all conditioned things (P. *sankhārā*; Skt. *samskara*; Ch. *xíng* 行). Early Pāli discourses apply this teaching to houses and other material things (see Anālayo 2021, 1096). But the paradigmatic application is the twelve links of dependent arising (Skt. *dvādaśa-astanga pratītya-samutpāda*; Ch. *shí èr yīn yuán* 十二因緣). Figure 1 gives names for each of the twelve links (see also SN 12.1, translated in Bodhi 2000, 533-534; Williams 1974).

English	Sanskrit	Chinese
delusion	<i>avidyā</i>	無明
conception	<i>samskāra</i>	行
consciousness	<i>vijñāna</i>	識
materiality and mentality	<i>nāmā-rūpa</i>	名色
six sense-spheres	<i>ṣaḍāyatana</i>	六處
contact	<i>sparśa</i>	觸
feeling	<i>vedanā</i>	受
craving	<i>tṛṣṇā</i>	愛
clinging	<i>upādāna</i>	取
becoming	<i>bhava</i>	有
birth	<i>jāti</i>	生
old age and death	<i>jarāmaraṇa</i>	老死

Figure 1: Twelve Links of Dependent Arising

Buddhism teaches that, depending upon the twelve links, there arises a "whole mass of suffering" (P. *dukkhakkhandhassa*; Skt. *duḥkha-skandha*; Ch. *kǔ yùn* 苦蘊). Just as a house ceases with the cessation of timber, mud, or reeds, Buddhism also teaches that the mass of suffering ceases with the cessation of any one of the twelve links. Because the mass of suffering arises in dependence upon each one of the twelve links, each link is suffering (P. *dukkha*; Skt. *duḥkha*; Ch. *kǔ* 苦). Because suffering ceases with the cessation of any one of the twelve links, each link arises in dependence upon the remaining eleven.

The scope of the teaching of dependent arising is a matter of scholarly debate. Some scholars restrict the scope of the teaching to the twelve links of dependent arising. For example, according to the Buddhist studies scholar Eviatar Shulman, the teaching "addresses the workings of the mind alone [and] should be understood to be no more than an inquiry into the nature of the self (or better, the lack of a self)" (Shulman 2008, 299).

One of the main challenges for this interpretation is how to accommodate examples, from early Pāli discourses, about houses and other material things.

Other scholars maintain that the teaching applies beyond the workings of the mind. For example, the Tibetan monk Geshe Lhundub Sopa (1923-2014) distinguishes between general and specific teachings, such that the specific teaching applies only to the twelve links in the working of the mind while the general teaching applies also to things beyond the workings of the mind (Sopa 1984, 140). Evidence for interpreting the teaching as having a general scope typically derives from citing examples from texts. For example, in Chapter 17 of *Path of Purification* (P. *Visuddhimagga*), the Indian Theravādin monk Buddhaghosa (5th century) provides an example of milk and curds.

[17.167] And with a stream of continuity there is neither identity nor otherness. For if there were absolute identity in a stream of continuity, there would be no forming of curd from milk. And yet if there were absolute otherness, the curd would not be derived from the milk. And so too with all causally arisen things. (Ñāṇamoli 2010, 574)

A similar example appears in *Commentary on the Great Perfection of Wisdom* (Skt. *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, or *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*; Ch. *Dà zhìdù lùn* 大智度論), attributed by tradition to Nāgārjuna (Ch. *Lóng shù* 龍樹, circa 150-250).

A truly existent dharma cannot be the result of causes and conditions. Why? If the cause (*kāraṇa*) pre-exists in the cause, there is no effect (*kārya*); if the cause does not pre-exist in the cause, there is no result either. Thus, if cream (*dadhi*) pre-exists in milk (*kṣīra*), the milk is not the cause of the cream, for the cream pre-exists. If the cream does not pre-exist in the milk, everything would happen as in water (*udaka*) where there is no cream: the milk is not the cause of the cream. If the cream existed without cause, why would water not produce cream? If the milk is the cause of the cream, the milk, which itself is not independent, also comes from a cause; it derives its origin from the cow (*go*); the cow takes its origin from water (*udaka*) and grass (*trṇa*), and thus there are infinite (*ananta*) causes. This is why it cannot be said that the result (*kārya*) exists (*bhavati*) in the cause (*kāraṇa*), or that it does not exist (*na bhavati*) in the cause, or that it both exists and does not exist (*bhavati ca na bhavati ca*), or that it neither exists nor does not exist (*naiva bhavati na na bhavati*) in the cause. Dharmas resulting from causes and conditions

(*pratītyasamutpanna*) do not have self-nature (*svabhāva*). They are like a reflection in a mirror. (T25.1509.104c23-105a4; translated in Chödrön 2001, 310)

若法實有，是亦不應從因緣生。何以故？若因緣中先有，因緣則無所用；若因緣中先無，因緣亦無所用。譬如，乳中若先有酪，是乳非酪因，酪先有故；若先無酪，如水中無酪，是乳亦非因；若無因而有酪者，水中何以不生酪？若乳是酪因緣，乳亦不自在，乳亦從因緣生；乳從牛有，牛從水草生，如是無邊，皆有因緣。以是故因緣中果，不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無，諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。

This example also appears, with less detail, in Chapter 13 of Nāgārjuna's *Fundamentals of the Middle Way* (Skt. *Mūlamadhyamakakārikā*; Ch. *Zhōng lún* 中論). In all of these examples, there is an inference that because curds and cream arise in dependence upon milk, all conditioned things arise in dependence upon others. This is evidence in favor of interpreting the teaching of dependent arising as having a broad scope and applying to all conditioned things. Whether there is any significant difference between this broad interpretation and the narrow interpretation depends upon whether some conditioned things are not workings of the mind. For example, are curds and cream separate from the workings of mind, or are they projections or constructions of mind? This is a difficult question to answer. But the question does not need to be resolved in order to address the meaning of the teaching of dependent arising, because the phrase “conditioned things” can be understood as referring to whatever falls within the scope of the teaching of dependent arising.

The meaning of the teaching of dependent arising is also a matter of scholarly debate. Some scholars interpret the teaching as meaning that each conditioned thing arises in dependence upon some but not all other conditioned things.

Limited Dependent Arising: Every conditioned thing arises in dependence upon only some others.

For example, according to the Buddhist studies scholar Lambert Schmithausen,

the idea of a *mutual* dependence, inter-connectedness or interrelatedness, *here and now*, of *all* things and beings does not seem to be expressed in the canonical texts of Early Buddhism. They only teach that not only suffering and rebirth but all

things and events, except *Nirvāṇa*, arise in dependence on *specific* (complexes of) causes and conditions, which in their turn have also arisen in dependence on causes and conditions, without any primary, absolute cause at the beginning. (Schmithausen 1997, 13-14)

The American Tibetologist Jeffrey Hopkins gives a more specific example as evidence for this interpretation.

A calf depends on its causes, cow and bull, etc., and the cow and bull as parents depend on their calf though they were not born from the calf. Still, a calf and a pony are not dependent on each other. (Hopkins 1996, 434)

Similarly, according to the Theravādin monk Bhikkhu Anālayo, apple trees arise in dependence upon seeds and moisture, but apple trees do not arise in dependence upon computers (Anālayo 2021, 1095).

Other scholars interpret the teaching of dependent arising as meaning that each conditioned thing arises in dependence upon all other conditioned things.

Unlimited Dependent Arising: Every conditioned thing arises in dependence upon all others.

For example, according to the religious studies scholar Alice Keefe,

The Buddha's doctrine of *pratitya-samutpada* [dependent arising] teaches that ... everything arises in dependence upon everything else.... (Keefe 1997, 63)

The most famous proponent of *Unlimited Dependent Arising* is the Vietnamese Thiền monk Thích Nhất Hạnh (see Holst 2021, 19).

Because canonical texts of early Buddhist tradition do not purport to provide exhaustive teachings, the absence of one interpretation from those texts is not evidence for incorrectness. But both interpretations cannot be correct. If all conditioned things arise in dependence upon some but not all others, then no conditioned thing arises in dependence upon all others. So one of the interpretations is an error. Erroneous cognition arises in dependence upon delusion. Examples can succumb to delusion. For instance,

according to the Mīmāṃsā scholar Kumāṛila, the locution ‘my self’ (Skt. *mamātmeti*) refers to a self that is separate from its bodily qualities and its mental qualities (Ram-Prasad 2011, 227). If the Buddhist teaching of no-self (P. *anattā*; Skt. *anātman*; Ch. *wú wǒ* 無我) is correct, Kumāṛila's example relies upon a delusional view of grammar. Similarly, if *Unlimited Dependent Arising* is correct, Anālayo's example about apples trees and computers relies upon a delusional view of causality. So examples cannot determine which interpretation of dependent arising is correct.

This paper has three goals. The first goal is to explain how Huayan Buddhism (華嚴佛教) supports *Unlimited Dependent Arising*. The second goal is to explain an objection to this interpretation of dependent arising. The objection derives from an argument about interdependence by Nāgārjuna. This objection is stronger than Bhikkhu Anālayo's objection about apple trees and computers because it relies upon general principles rather than specific examples. The third goal is to refute this objection. I conclude the paper by discussing what the refutation of the objection shows about Indra's Net as a metaphor for dependent arising.

2. Mutual Identity in Huayan

The goal of this section is to explain how Huayan Buddhism interprets the teaching of dependent arising to mean that each conditioned thing arises in dependence upon all other conditioned things. (The introductory section names this interpretation *Unlimited Dependent Arising*.) I focus on writings by the Chinese monk Fazang (法藏, 643-712). The explanation has three parts. The first part defines some technical terminology. The definitions derive from *Commentary on the Great Perfection of Wisdom*. The second of the explanation part defines the meaning of mutual identity in Fazang's Huayan thought. The definition specifies the relation between emptiness, existence, and Fazang's meaning of identity. The third part of the explanation derives an interpretation of dependent arising from Fazang's doctrine of mutual identity. Fazang's doctrine of mutual identity is that each conditioned thing is identical with all others. I argue that if all conditioned things are mutually identical, then each arises in dependence upon all others.

2.1. Technical Terminology

Fazang uses technical terminology to interpret the teaching of dependent arising. He does not always explain the meaning for this terminology. *Commentary on the Great Perfection of Wisdom* provides the missing explanations. The missing explanations concern the term *characteristic* (Skt. *lakṣaṇa*; Ch. *xiāng* 相) (see T 25.1509.194b5-6, b23-

c6, translated in Chödrön 2001, 848-850). When something has a characteristic, some predicate designating the characteristic is true of the thing. For example, because earth *dharmas* are solid, earth *dharmas* have the characteristic of solidity (Skt. *dr̥ḍhatva*, Ch. *jiān xiāng* 堅相). Similarly, because *dharmas* of loving-kindness (Skt. *maitrī*, Ch. *cí xiāng* 慈相) are promoters of friendship, they have the characteristic of friendliness.

According to *Commentary on the Great Perfection of Wisdom*, characteristics are specific (Skt. *sa* or *sva*; Ch. *zì* 自) or general (Skt. *sāmānya*; Ch. *gòng* 共). When a characteristic of something is specific, the characteristic marks the thing as different in kind from some other things. When a characteristic of something is general, the characteristic is common to many kinds of things. For example, all *dharmas* of earth have solidity (Skt. *khakkhaṭatva*; Ch. *jiān* 堅) as their specific characteristic and all *dharmas* of fire have heat (Skt. *uṣṇatva*; Ch. *rè* 熱) as their specific characteristic. By contrast, because all conditioned things are prone to rise and fall, impermanence (Skt. *anitya*; Ch. *wú cháng* 無常) is a general characteristic common to *dharmas* of earth and *dharmas* of fire.

According to *Commentary on the Great Perfection of Wisdom*, characteristics are also determinate (Skt. *niyata*; Ch. *jué dìng* 決定) or indeterminate (Skt. *aniyata*; Ch. *bú dìng* 不定). When a characteristic of something is determinate, the thing has that characteristic in all situations and regardless of its relation to others. When a characteristic of something is indeterminate, the thing has that characteristic in some but not all situations or only by virtue of its relation to others. For the sake of illustrating this distinction, consider the example of diamond (Skt. *vajrā*; Ch. *jīngāng* 金剛) and its firmness (Skt. *sāratā*; Ch. *jiān gù* 堅固) from *Commentary on the Greater Perfection of Wisdom*.

Because being firm and not being firm are indeterminate, they are empty. Why? What some people regard as firm, others regard as not firm. For example, people consider diamond to be firm, but Indra (Śakra) grasps it—like a person holding a staff—and considers it as not firm. Also, because of not knowing the causes and conditions for breaking diamond, it is considered to be firm; but those who know to fasten it atop a tortoiseshell, and use a goat horn to smash it, know that it is not firm. (T25.1509.290b3-8, author's translation)

堅固、不堅固不定，故皆空。所以者何？有人以此為堅固，有人以此為不堅固。如人以金剛為牢固，帝釋手執，如人捉杖，不以為牢固。又不知破

金剛因緣，故以為牢固；若知著龜甲上，以山羊角打破，則知不牢固。
(For an alternative translation, see Chödrön 2001, 1718.)

This example conceptualizes the firmness of diamonds as a matter of piercing others and resisting destruction. If diamond pierces whoever touches it and resists destruction in all situations, its firmness is determinate. By contrast, if diamond does not pierce Indra's hand, or if it does not always resist destruction when struck with force, its firmness is indeterminate.

According to *Commentary on the Great Perfection of Wisdom*, anything with a determinate specific characteristic is self-natured (Skt. *svabhāva*; Ch. Ch. *zì xìng* 自性), and anything that lacks a determinate specific characteristic is empty (Skt. *śūnya*; Ch. *kōng* 空). For the realm in which there is dependent arising, *Commentary on the Great Perfection of Wisdom* explains that being empty means having specific characteristics but lacking determinate characteristics.

Causes and conditions are also empty, because they are indeterminate. Consider, for example, fathers and sons. Because [the son] is born from the father, he is called son. Because the father gives birth [to the son], he is called father. (T 25.1509.290a10-12, author's translation)

因緣亦空，因緣不定故。譬如父子，父生故名為子，生子故名為父。(For an alternative translation, see Chödrön 2001, 1717.)

In the realm of dependent arising, things arise in dependence upon causes and conditions and there are different kinds of causes and conditions. Sons arise in dependence upon their fathers. Because anything that arises in dependence upon another is empty, sons are empty. Sons also differ in kind from fathers. For example, a son is a kind of child and a father is a kind of parent. Because specific characteristics mark differences among kinds, sons also have specific characteristics. If being empty means lacking determinate specific characteristics, and if sons are empty despite having specific characteristics, the specific characteristics of sons are indeterminate. This example generalizes. In the realm of dependent arising, something is self-natured if it has a determinate specific, and something is empty if it has specific characteristics but all of these characteristics are indeterminate.

2.2. The Meaning of Identity

Fazang's definition of emptiness agrees with definition from *Commentary on the Great Perfection of Wisdom*. According to Fazang, being empty means lacking self-nature.

From lacking self-nature, there is being empty. (T 45.1866.502a11-12, author's translation)

由無自性故是空也。(For an alternative translation, see Cook 1970, 449.)

Fazang contrasts being empty with existing (Skt. *bhava*; Ch. *yǒu* 有). When something arises in dependence upon another, that which arises is empty. Yet, for Fazang, nothing can arise in dependence upon what is nonexistent. So when something arises in dependence upon another, that other must be existent. For example, a son arises in dependence upon his father. But there are no sons without fathers. So the son arises only if the father exists. This example generalizes. In the realm of dependent arising, when one arises in dependence upon another, the one is empty and the other is existent.

Fazang uses the terms *empty* and *existent* to characterize the things related when one arises in dependence upon another. To explain the relation of dependence something empty and something existent, he uses the terms *making* (Ch. *zuō* 作) and *identity* (Ch. *jí* 即). When one arises in dependence upon another, the one is empty of determinate specific characteristics. The one that is empty has specific characteristics. The reason it has specific characteristics is that it belongs to the realm of dependent arising. The reason these characteristics are indeterminate is that the one has them by virtue of some relation to the other from which it arises. This relation is akin to the relation between a painting and its painter. The reason is that painters make paintings. This is why, when one arises in dependence upon another, Fazang says that the other makes the one. The relation is also unlike a painting and its painter. The reason is that a painting and its painter are separable. For Fazang, when one arises in dependence upon another, the one and the other are inseparable or non-dual (Skt. *advaita*; Ch. *bú èr* 不二). This is why, when one arises in dependence upon another, Fazang also says that the one is identical with the one.

First: [One] as existing necessitates the others lacking [self-nature], so that the others are identical with [the one]. Why? The others lack self-nature because [the one] makes [them]. Second: [One] as empty necessitates the others existing, so

that [the one] is identical with the others. Why? Because [the one] lacks self-nature, therefore the others make [it].¹ (T 45.1866.503b10-13, author's translation; for an alternative translation, see Cook 1970, 473)

For example, if fire has the specific characteristic of hotness by virtue of its relation to fuel, fire is identical with fuel and fuel makes fire. Similarly, if *nirvāṇa* has the specific characteristic of cessation (Skt. *uccheda*; Ch. *duàn miè* 斷滅) by virtue of its relation to *saṃsāra*, *nirvāṇa* is identical with *saṃsāra* and *saṃsāra* makes *nirvāṇa*. For Fazang, one is identical with another when the other makes the one. When the other makes the one, the one is empty, the other is an existing maker, the maker makes what is empty, and what is made is inseparable from its maker.

Fazang's doctrine of mutual identity (Ch. *xiāng jí* 相即) is that, in the realm of dependent arising, each conditioned thing is identical with all others. This doctrine entails that all conditioned things are existent and empty. Fazang maintains that each conditioned thing exists because it makes all others. Because each one makes all others, all others are identical with each one. Fazang also maintains that each conditioned thing is empty because each is made by all others. Because each one is made by all others, each one is identical with all others.

2.3. From Mutual Identity to Unlimited Dependent Arising

Fazang's doctrine of mutual identity entails that every conditioned thing arises in dependence upon all others. When one is identical with another, the other makes the one. One makes another by determining the specific characteristics of the other. So when one is identical with another, the other determines the specific characteristics of the one. A standard Buddhist teaching is that things are inseparable from their characteristics. So when one determines the specific characteristics of another, the other arises in dependence upon the one because the other has its specific characteristics by virtue of its relation to the one. Hence, when one is identical with another, the one arises in dependence upon the other.

The preceding argument demonstrates that one is identical with another only if the one arises in dependence upon the other. Hence, when the one and the other are mutually identical, each arises in dependence upon the other. Fazang's doctrine of mutual

¹ In translating, I take the liberty of interpreting the character 自 as designating "one" among many others, rather than as designating something that is a self. This follows a recommendation from Lamotte (see Chödrön 2001, 1641).

identity is that, in the realm of dependent arising, each conditioned thing is identical with all others. So Fazang's doctrine entails that, in the realm of dependent arising, each conditioned thing arises in dependence upon all others. This is the thesis of *Unlimited Dependent Arising*.

3. Mutual Identity and Interdependence

The prior section explains why, according to Fazang's doctrine of mutual identity, the mutual identity of all conditioned things entails *Unlimited Dependent Arising*. This section explains an objection to Fazang's doctrine. The objection derives from *Fundamentals of the Middle Way* by Nāgārjuna. The explanation of the objection has two parts. The first part presents Nāgārjuna's argument for why things with self-nature cannot arise in dependence upon each other. The second part modifies Nāgārjuna's argument into an argument for why mutual identity prohibits interdependent arising. The second part also explains why the modified argument is an objection to Fazang's doctrine of mutual identity.

3.1. Nāgārjuna's Analysis of Interdependence

In Chapter 10 of *Fundamentals of the Middle Way*, Nāgārjuna argues that nothing with self-nature (Skt. *svabhāva*; Ch. *zì xìng* 自性) arises in dependence upon another.

8. If fire depends on fuel and fuel depends on fire, which of the two is arisen first, fuel or the fire that is dependent upon that?
9. If fire is dependent on fuel, then there is the establishing of an already established fire. If so then also fuel would come to be without relation to fire.
10. If an entity x is established in dependence [on something else y], and in dependence on that very entity x there is established that y on which x 's establishment depends, then what is dependent on what?
11. The entity that is established in dependence [on something else], how does it, before being established, depend [on that]? But if it is not something established that is dependent [on something else], it is not right to say that it depends [on something else]. (Siderits and Katsura 2013, 114-116)

Nāgārjuna's metaphor targets an anonymous interlocutor who maintains that one of fire and fuel is self-natured despite each arising in dependence upon the other (Garfield 1995, 191-192; Siderits and Katsura 2013, 114). Nāgārjuna's critique relies upon two principles.

The first is that anything that establishes, or brings about, another is prior to that other. For example, if fuel establishes fire, the arising of the fuel must be prior to the arising of the fire. The second principle is that nothing prior to another arises in dependence upon that other. For example, if fuel is prior to fire, then the fuel does not arise in dependence upon the fire.

Both of Nāgārjuna's principles are plausible for those who, like the anonymous interlocutor, maintain that one of fire and fuel is self-natured. Suppose, for example, that fuel is self-natured. Then, because fire is the burning of fuel, fire can arise because, prior to its arising, fuel's self-nature establishes the fuel as something available for burning. Or suppose, instead, that fire is self-natured. Then, because fuel is that which fire burns, fuel can arise because, prior to its arising, fire's self-nature establishes the fire as burning. In both cases, that which does the establishing, by virtue of being self-natured, is prior to that which is established. This is Nāgārjuna's first principle. Similar considerations motivate the second principle. If fuel is self-natured, then any fuel that is prior to fire does not arise from the fire because it is established by its self-nature. Also, if fire is self-natured, then any fire that is prior to fuel does not arise from the fuel because it is established by its self-nature.

Nāgārjuna's first principle entails that fire and fuel are mutually dependent only if each is prior to the other. His second principle entails that if each of fire and fuel is prior to the other, neither arises in dependence upon the other. So both principles together entail that fire and fuel are mutually dependent only if they are not mutually dependent. This means that it is contradictory to suppose that fire and fuel are mutually dependent. So Nāgārjuna's principles entail that fire and fuel do not arise in dependence upon each other. This example generalizes. Nothing in the argument concerns specifics about fire or fuel. Nāgārjuna's principles entail that there is no mutual dependence if things are self-natured. Because endorsing one of fire or fuel as self-natured supports both principles, it follows that Nāgārjuna's anonymous interlocutor should either deny that fire and fuel are self-natured or else concede that they are not interdependent. (Nāgārjuna prefers the first option because he accepts that fire and fuel arise in dependence upon each other. See Garfield 1995, 193).

3.2. An Objection to Mutual Identity

Nāgārjuna's argument about fire and fuel targets the view that some things are self-natured. A slight modification of the argument targets Fazang's view that things empty of self-nature are mutually identical. The modification concerns Fazang's relation of identity.

For Fazang, when one is identical with another, the other makes the one. This making relation is an asymmetric relation. The reason is that the other making the one is akin to a painter making a painting. When a painter makes a painting, the painting does not make the painter. By analogy, when the other makes the one, the one does not make the other. So the making relation is asymmetric. The making relation is also a priority relation. The reason is similar. When a painter makes a painting, the painter is prior to the painting. By analogy, when the other makes the one, the other is prior to the one. Fazang's relation of identity is the converse for his relation of making. So Fazang's relation of identity is also an asymmetric priority relation.

Because Fazang's relation of identity is an asymmetric priority relation, Fazang is committed to an analog of Nāgārjuna's first principle in the argument about fire and fuel. The analog is that anything with which another is identical is prior to that other. Joining this analog with Nāgārjuna's second principle—that nothing prior to another arises in dependence upon that other—entails that identity requires an absence of dependent arising.

1. Anything with which another is identical is prior to that other.
2. Nothing prior to another arises in dependence upon that other.
3. Therefore, when one is identical with another, the other does not arise in dependence upon the one.

For example, suppose that fire is identical with fuel. Then the analog principle entails that fuel is prior to fire. This result, together with Nāgārjuna's second principle, then entails that fuel does not arise in dependence upon fire.

The preceding argument is an objection to Fazang's doctrine of mutual identity. For Fazang, mutual identity entails mutual dependence. But the preceding argument demonstrates that when two things are mutually identical, neither depends upon the other. The reason is that if identity requires an absence of dependent arising, mutual identity requires mutual independence. For example, suppose that fire and fuel are mutually identical. Then, according to Fazang, fire and fuel arise in dependence upon each other. But, according to the preceding argument, if fire and fuel are mutually identical, then fuel does not arise in dependence upon fire and fire does not arise in dependence upon fuel.

4. Priority and Dependent Arising

The prior section develops an objection to Fazang's doctrine of mutual identity. This section refutes the objection. The refutation has four parts. The first part distinguishes two

meanings for one thing being prior to another. The second part explains why only one of these meanings applies to the teaching of dependent arising. The third part uses this meaning to identify the error in the objection from the prior section. The fourth part confirms the diagnosis of the error with textual evidence from Fazang's *Treatise on the Five Teachings of Huayan* (*Huáyán wǔjiào zhāng* 華嚴五教章).

4.1. Two Meanings of Priority

The objection, from the prior section, to Fazang's doctrine of mutual identity relies upon the principle that nothing prior to another arises in dependence upon that other. The meaning of this principle is ambiguous. The reason is that there are two meanings of priority.

The first meaning interprets priority as determinate (Skt. *niyata*; Ch. *ding* 定). If priority is determinate, one thing being prior to another does not depend upon situational context.

Determinate Priority: If one is prior to another in one situation, then it is prior to that other in all situations.

An instance of determinate priority is temporal ordering in Newtonian physics. In Newtonian physics, if one event occurs prior to another in one frame of reference, it occurs prior to that other in all frames of reference. The reason is that, in Newtonian physics, true time is absolute. If true time is absolute, the time at which an event occurs does not vary across different frames of reference. Hence, in Newtonian physics, true temporal ordering is determinate.

The second meaning interprets priority as indeterminate (Skt. *aniyata*; Ch. *bú ding* 不定). If priority is determinate, one thing being prior to another depends upon situational context.

Indeterminate Priority: If one is prior to another in one situation, then it need not be prior to that other in all situations.

An instance of indeterminate priority is temporal ordering in Einstein's special theory of relativity. According to the special theory of relativity, one event might be prior to another in one frame of reference, but these two events might be simultaneous in another frame

of reference. Consider Einstein's train example (Einstein 1961, 29-31). Einstein's example involves a speeding train and two people. One person is a passenger on the train. The other person is on a stationary platform and observing the train as it approaches the platform. Einstein imagines that two bolts of lightning strike. One bolt strikes the front of the train. The other bolt strikes the back of the train. Einstein claims that, in the frame of reference for the observer on the platform, the lightning strike at the front of the train occurs prior to the lightning strike at the back of the train. Einstein also claims that, in the frame of reference for the passenger on the train, the two lightning strikes occur at the same time. So, in Einstein's train example, temporal priority is indeterminate.

4.2. Priority in the Teaching of Dependent Arising

When one arises in dependence upon another, there is a sense in which the other is prior to the one. What is this sense? Because there are two meanings of priority, there are two potential answers to this question. The first potential answer is that when one arises in dependence upon another, the other is prior to the one in all situations. The second potential answer is that when one arises in dependence upon another, the other is prior to the one in some situations even though the one might be prior to the other in other situations. The first potential answer interprets priority as determinate. The second potential answer interprets priority as indeterminate. There are two strong precedents to favor the second potential answer over the first potential answer.

The first precedent is from the Indian Theravādin monk Buddhaghosa. In Chapter 17 of *Path of Purification*, Buddhaghosa likens the twelve links of dependent arising to a creeping vine (P. *māluvā*; Ch. *màn cǎo* 蔓草). This metaphor derives from a passage in *Dhammapada*.

The craving of a person who lives heedlessly grows like a *māluvā* creeper. (Dhp 334, translated in Carter and Palihwadana 2000, 59)

A similar metaphor appears in the earliest Chinese translation of *Dhammapada* (Ch. *Fǎjù jīng* 法句經).

If one's mind is set on sexual activities,

One's craving increases, like a [creeper's] branches

Spreading and growing ever more luxuriantly;

And the mind keeps leaping, like a monkey greedy for fruits. (T 4.210.570c17-18; translated in Dhammajoti 1995, 241)

心放在婬行，欲愛增枝條，分布生熾盛，超躍貪果猴。

Just as the twelve links of dependent arising cause a mass of suffering, creeping vines spread until they destroy the trees on which they grow. Buddhaghosa imagines that the creeping vine has three sections. The sections are root, middle, and tip (Ñānamoli 2010, 540). Buddhaghosa likens the root to delusion (Skt. *avidyā*; Ch. *wú míng* 無明). He likens the middle to clinging (Skt. *upādāna*; Ch. *qǔ* 取). He likens the tip to old age and death (Skt. *jarā-marāṇa*; Ch. *lǎo sǐ* 老死).

Buddhaghosa uses the metaphor of the creeping vine to explain the teaching of dependent arising. His explanation derives from a passage in *Discourse on Roots* (*Mūla Sutta*, AN 3.69).

Suppose a tree was choked and enveloped by three *māluvā* creepers. Then a man would come along bringing a shovel and a basket. He would cut down the creepers at their roots, dig them up, and pull out the roots.... (Bodhi 2012, 293)

Cutting down the roots destroys the middle and tip. So the middle and tip arise in dependence upon the roots. Pulling the middle destroys the tip and root. So the tip and root arise in dependence upon the middle. Yanking the tip destroys the root and middle. So the root and middle arise in dependence upon the tip. Hence, the parts of the creeper vine are interdependent. Each arises in dependence upon all others. For Buddhaghosa, the twelve links of dependent arising are interdependent in the same way. Destroying any link suffices to destroy all others. So each link arises in dependence upon all others (see also Olendzki 2010, 109-110; Anālayo 2021, 1096).

Buddhaghosa's metaphor of the creeping vine also explains the relation between dependent arising and priority. Buddhaghosa addresses a question about his metaphor.

[17.33] Why does he teach it [dependent arising] thus? Because the dependent origination is wholly beneficial and because he has himself acquired elegance in instructing. For the dependent origination is entirely beneficial: starting from any

one of the ... starting points, it leads only to the penetration of the proper way.
(Ñāṇamoli 2010, 541)

Buddhaghosa's answer conceptualizes each part of the creeper vine—root, middle, tip—as a starting point. But if priority is determinate, only one part of the creeper vine is a starting point. The reason is that starting points are prior to subsequent points. For example, if the root is the starting point for removing the middle and tip, then the root is prior to the middle and tip. But if the root is prior to the middle and tip, and if priority is determinate, then neither the middle nor the tip can be a starting point for removing the root. Hence, if each part of the creeper vine is a starting point, priority is indeterminate. Buddhaghosa explains why. The explanation is that different parts of the creeper vine are starting points for different audiences. This means that the root can be a starting point for people who excel at cutting but the tip can be a starting point for people who excel at yanking. By analogy, when there is mutual dependent arising between one and another, the one can be prior to the other in one situation but the other can be prior to the one in another situation. So Buddhaghosa's analogy supports *Indeterminate Priority*.

There is a second precedent for the claim that when one arises in dependence upon another, the other is prior to the one in some situations even though the one might be prior to the other in other situations. This precedent is from the Chinese monk Jizang (吉藏, 549-623). Jizang's writings contain two important insights. Introducing two technical terms help to state the first insight. The first technical term is *ground for a specific characteristic*. The ground for a thing's specific characteristic is that which makes the thing have its specific characteristic. For example, if fire makes wax fluid, then fire is the ground for the fluidity of wax. The second technical term is *rigid ground*. A rigid ground is a ground that makes a thing have its specific characteristic in all situations. Jizang's first important insight, stated with these technical terms, is that anything with a rigid ground for its specific characteristic thereby has a determinate specific characteristic (see Ho 2014, 405-410). Jizang's second important insight derives from the Indian Madhyamaka tradition of Buddhism. The second insight is that all conditioned things are empty of determinate specific characteristics (see Chödrön 2001, 1752, translating T 25.1509.294b18-25).

Jizang's two insights entail that the ground for anything's specific characteristic is not rigid. That is, Jizang's insights entail that the ground for something's specific characteristics is the ground for those characteristics in some situations but not all situations. If the ground of a thing's specific characteristics is not rigid, the ground makes

the thing in some situations but not all situations. Because making is a priority relation, Jizang's insights entail that even if one is prior to another in one situation, it need not be prior to that other in all situations. So Jizang's insights also support *Indeterminate Priority*.

4.3. The Error in the Objection to Mutual Identity

According to *Indeterminate Priority*, even if one is prior to another in one situation, it need not be prior to that other in all situations. There is strong precedent for Fazang to endorse *Indeterminate Priority*. (For evidence that Fazang makes this endorsement, see T 45.1866.505b14-19.) Endorsing *Indeterminate Priority* makes Fazang's doctrine of mutual identity consistent with mutual dependent arising. The reason is that endorsing *Indeterminate Priority* allows for the relations of identity and dependence to be situational. When one is identical with another in one situation, the other does not arise in dependence upon the one in that situation. If *Indeterminate Priority* is correct, the other not arising in dependence upon the one in one situation is consistent with the other arising in dependence upon the one in a different situation. This means that the one and the other can arise in dependence upon each other if the situation in which the one is identical with the other differs from the situation in which the other is identical with the one.

An example helps to illustrate how *Indeterminate Priority* makes Fazang's doctrine of mutual identity consistent with mutual dependent arising. For the sake of illustration, suppose that fire and fuel are mutually identical. Suppose that the relations of identity and dependence are situational. Suppose also that the situation in which fire is identical with fuel differs from the situation in which fuel is identical with fire. (See Figure 2.)

situation 1	fire is identical with fuel	fuel is prior to fire	fire arises in dependence upon fuel
situation 2	fuel is identical with fire	fire is prior to fuel	fuel arises in dependence upon fire

Figure 2: Mutual Identity and Interdependence of Fire and Fuel

The modification of Nāgārjuna's first principle, from the objection to Fazang's doctrine of mutual identity, entails that the situation in which fire is prior to fuel differs from the situation in which fuel is prior to fire. Nāgārjuna's second principle, from the same objection, further entails that the situation in which fire does not arise in dependence upon fuel differs from the situation in which fuel does not arise in dependence upon fire. But

nothing forbids the situation in which fire does not arise in dependence upon fuel from being a situation in which fuel arises in dependence upon fire, and nothing forbids the situation in which fuel does not arise in dependence upon fire from being a situation in which fire arises in dependence upon fuel. So fire and fuel being mutually identical is consistent with fire and fuel arising in dependence upon each other.

This example about fire and fuel shows that mutual identical things are independent only if priority is determinate. If priority is determinate, and if fire and fuel are mutually identical, then any situation in which fire is identical with fuel must be a situation in which fuel is identical with fire. If this is a requirement for mutual identity, then the mutual identity of fire and fuel prohibits one arising in dependence upon the other. There is no such prohibition if priority is indeterminate. There is also good precedent for denying that priority is determinate. This precedent shows that the objection to Fazang's doctrine of mutual identity does not succeed.

4.4 Textual Confirmation for Fazang's Interpretation

Fazang does not directly address the objection that mutual identity prohibits mutual dependence. However, in *Treatise on the Five Teachings of Huayan*, he answers a question about mutual identity that confirms the preceding response. The relevant question appears in Fazang's discussion for the topic of "all *dharmas* freely identified [with each other]" (Ch. *zhū fǎ xiāng jí zì zài* 諸法相即自在) (T45.1866.505a27).

Question: With respect to same body, when one gateway is identical with and takes in the whole without limit, does this manifest simultaneously or one after another?

Answer: One gateway simultaneously clearly manifesting the whole belongs to the subtle category. Hidden and reflected mutually manifesting again and again belongs to the category of [the realm of] Indra. There are also the meanings of sameness and difference, many and few, existence and nonexistence, start and finish. Hence, *dharma* gateways are freely endowed with the whole without limit. Accordingly, choosing one to act as chief, the others act as attendants. (T45.1866.505b14-19, author's translation; for an alternate translation, see Cook 1970, 501-502)

Fazang conceptualizes mutual identity among *dharmas* through gateways. Each gateway is a vehicle for cognizing the relation between *dharmas* of one kind and *dharmas* of all other kinds, and there is a unique gateway for each kind of *dharma*. For Fazang, mutual

identity is a matter of there being a gateway, for each kind of *dharma*, in which *dharmas* of that kind are mutually identical with *dharmas* of all other kinds. Cognizing this identity through the concept *same body* (Ch. *tóng tǐ* 同體) is then a matter of cognizing, within each gateway, each group of other *dharmas* as a unified whole.

The question from the anonymous interlocutor asks for clarification about how—or, better, when—to cognize various groups of *dharmas* as wholes. Suppose, for the sake of illustration, that there are three kinds of *dharmas*. Label these kinds, respectively, A, B, and C. Then mutual identity involves three gateways. Each cognizes one kind of *dharma* in relation to some whole that is all *dharmas* together. In the first, A is mutually identical with this whole. In the second, B is mutually identical with the whole. In the third, C is mutually identical with the same whole. Label this whole W. So mutual identity among A, B, and C is, in part, a matter of A relating to W and B relating to W. Part of what Fazang's anonymous interlocutor is asking is whether these relations are simultaneous or sequential. Cognizing the relations as simultaneous requires cognizing B as both unified with C (because, in relation to A, both are parts of W that do not make W) and not unified with C (because, in relation to C, B makes W but C does not). By contrast, cognizing the relations as sequential seems to entail that *dharmas* of one kind are mutually identical with other *dharmas* only insofar as no *dharmas* of some other kind are mutually identical with other *dharmas*. Both options are problematic. The former seems to require a conceptual impossibility. The latter seems to entail that gateways obstruct each other.

Rather than choose among problematic options, Fazang answers the anonymous interlocutor's question by maintaining that neither option is problematic. Fazang agrees that the first option—cognizing the various gateways simultaneously—is a conceptual impossibility. He adds that simultaneous cognition of multiple gateways is subtle (Ch. *wēi xì* 微細). Subtle cognition, for Fazang, is cognition within the realm of Mañjuśrī (Ch. *Wénshū* 文殊), cognition that is inexpressible and inconceivable. So the conceptual impossibility of the first option is not problematic, because simultaneous cognition of the various gateways is cognition of *dharmas* as such apart from conceptualization. For the second option of cognizing the various gateways sequentially, Fazang denies that the gateways obstruct each other. Sequential cognition of multiple gateways belongs to the realm of Indra—or, in more familiar terminology, to the realm of Samantabhadra (Ch. *Pǔxián jìngjiè* 普賢境界). Because this cognition is conceptual, Fazang maintains that the gateways do not obstruct each other. His likely justification is that gateways obstruct

each other only if differences among the gateways are real rather than conceptual (or nominal), but cognizing the gateways as real involves cognizing each gateway as having some time during which it grounds mutual identity and others do not. Insofar as cognition of this sort invests each gateway with a determinate characteristic, such cognition is delusional. Because cognition in the realm of Samantabhadra is free from delusion, it follows that differences among the gateways are merely conceptual and so the gateways do not obstruct each other. This is the sense in which mutual identity among *dharmas* in the realm of Samantabhadra is free (Ch. *zì zài* 自在).

Although Fazang's answer to the anonymous interlocutor does not address the topic of priority relations among mutually identical and interdependently arising *dharmas*, Fazang's strategy for answering motivates a twofold response to the concern that mutual identity requires mutual independence. Recall that two principles drive this concern. The first is that anything with which another is identical is prior to that other. The second is that nothing prior to another arises in dependence upon that other. For mutual identity among *dharmas* in the realm of Mañjuśrī, the first principle is incorrect. *Dharmas* in the realm of Mañjuśrī are mutually identical. But there are no distinctions among prior and subsequent in this realm because those distinctions are conceptual and cognition in the realm of Mañjuśrī is non-conceptual. Fazang makes a similar observation elsewhere in *Treatise on the Five Teachings of Huayan*, albeit regarding relations of causality rather than relations of identity.

Cause and result being simultaneous, there is no distinction of prior and subsequent. (T45.1866.505c7, author's translation)

因果俱齊無前後別。(For an alternative translation, see Cook 1970, 504.)

For mutual identity among *dharmas* in the realm of Samantabhadra, the second principle—that nothing prior to another arises in dependence upon that other—is incorrect. Just as differences among gateways in the realm of Samantabhadra are conceptual rather than real, so too are distinctions among prior and subsequent. If distinctions among prior and subsequent were real, the prior would be established independently of the subsequent. But if these distinctions are merely conceptual, correctly cognizing one as prior for one gateway does not preclude correctly cognizing the same one as subsequent and dependent for other gateways.

5. Indra's Net as a Metaphor for Dependent Arising

I conclude by discussing what the refutation of the objection to Fazang's doctrine of mutual identity shows about Indra's Net as a metaphor for dependent arising. The discussion has four parts. The first part gives a reason for discussing the metaphor of Indra's Net. The second part examines a popular interpretation of the metaphor of Indra's Net. The third part examines Fazang's interpretation of the metaphor of Indra's Net. The fourth part argues that Fazang's interpretation is superior to the popular interpretation.

5.1. Indra's Net

In his *Commentary on the Flower Ornament Discourse* (*Huáyán jīng zhǐguī* 華嚴經旨歸), Fazang likens the realm of dependent arising to a lattice-like array of mirror-like pearls.

It is like Indra's palace covered by a net of precious pearls. The pearls, because they are bright, penetrate each other in manifesting their reflections. The manifestations of these reflections are reflections that can manifest further reflections. In this way, the manifold is inexhaustible. (T 45.1871.594c3-5, author's translation)

Each pearl of Indra's net hosts reflections of all others. Because each pearl hosts a subtly different mass of reflections, the pearls differ from each other. These differences model the specific characteristics that mark *dharmas* into different kinds. Because there is mutual reflectivity among the pearls, any mark added to one pearl manifests in the reflections hosted by all other pearls. This relationality models the emptiness of *dharmas*—the indeterminacy of their specific characteristics. Because the reflections in any one pearl arise in dependence upon all other pearls, the array of pearls exhibits thoroughgoing interdependence. This interdependence models the mutual identity of *dharmas*.

Fazang also mentions the metaphor of Indra's Net (Ch. *yīn tuó luó wǎng* 因陀羅網) in *Treatise on the Five Teachings of Huayan*.

Perceive [Indra's net] in accordance with wisdom. Select one [*dharma*] as chief, and the others are attendants. Insofar as the chief is central, the others surround it as followers. All thereby realize unhindered freedom.... Returning to the prior

categories of free and unhindered mutual identity and mutual inclusion, know that each takes in every *dharma* of the boundless *dharma*-realm and realizes Indra's Net. (T 45.1866.506b5-10, author's translation; for an alternative translation, see Cook 1970, 512)

The metaphor of Indra's Net is not prominent in this text. Instead, in this text, Fazang uses the metaphor of counting ten coins (Ch. *shǔ shí qián* 數十錢) to explain the doctrine of mutual identity, and he uses a metaphor about a building to explain a corollary to the doctrine of mutual identity. (The corollary is Fazang's theory of six characteristics (Ch. *liù xiāng* 六相).

Despite its relatively minor role in Fazang's explanation of mutual identity, the metaphor of Indra's net is one of the most prominent metaphors in contemporary explanations of interdependence within Western Buddhism (see McMahan 2008, 158; Owens 2022). Okakura Kakuzō 岡倉覺三 (1863-1913, a Japanese art critic, introduces the metaphor to English-speaking audiences in 1904, comparing art to “the diamond net of Indra [that] reflects the whole chain in every link” (Okakura 1904, 9). Ernest Fenollosa (1853-1908), an American art historian of Japanese art, relies upon the metaphor to articulate an approach to interpreting Chinese poetry that takes relations among words, rather than individual word meanings, as the bearers of poetic meaning (Saussy 2009). The American poet Gary Snyder, following Fenollosa, also uses the metaphor as inspiration for his ecologically-oriented poetry (Barnhill 1990, 20-21; Takahashi 2002, 314-315; Stalling 2010, 16). These critical and poetic invocations of Indra's net allude to the net as a metaphor for interdependence, but they provide minimal details about the metaphor. But in a posthumously published survey of Japanese Buddhism from 1935, Sir Charles Eliot (1862-1931), British ambassador to Japan from 1920 until 1926, provides what might be the first English-language description of Indra's net.

In the heaven of Indra there is said to be a network [of] pearls so arranged that if you look at one you see all others reflected in it. In the same way each object in the world is not merely itself but involves every other object and in fact *is* everything else. (Eliot 2013, 109)

D.T. (Daisetsu Teitaro) Suzuki 鈴木大拙貞太郎 (1870-1966) provides a similar description in 1938, as part of the introduction to a survey of Mahāyāna Buddhism by Beatrice Lane Suzuki (1878-1939).

This net, made of precious gems, hangs over Indra's palace. In each of these gems are found reflected all the other gems composing the net; therefore, when it is picked up, we see in it not only the entirety of the net but every one of the gems therein. (Suzuki 1981, 11)

Garma C.C. Chang (1920-1988), a scholar of Buddhism, briefly mentions the metaphor in his ground-breaking survey of Huayan writings (Chang 1971, 165-166). The physicist Fritjof Capra further popularizes the metaphor in 1975 (Capra 1975, 296-298; see also Zukav 1979, 239). Then Francis Cook, a Buddhist studies scholar, constructs the now-standard English-language description of Indra's Net in the first English-language monograph about Fazang.

Far away in the heavenly abode of the great god Indra, there is a wonderful net which has been hung by some cunning artificer in such a manner that it stretches out infinitely in all directions. In accordance with the extravagant tastes of deities, the artificer has hung a single glittering jewel in each "eye" of the net, and since the net itself is infinite in dimension, the jewels are infinite in number. There hang the jewels, glittering like stars of the first magnitude, a wonderful sight to behold. If we now arbitrarily select one of these jewels for inspection and look closely at it, we will discover that its polished surface there are reflected *all* the other jewels in the net, infinite in number. Not only that, but each of the jewels reflected in this one jewel is also reflecting all the other jewels, so that there is an infinite reflecting process occurring. (Cook 1977, 2)

(For a similar but less ornate description, see Chang 1971, 165.) Cook claims that Indra's Net, as he describes it, symbolizes the kind of mutual identity that Huayan Buddhism teaches. Many contemporary Western Buddhists and scholars cite Cook's construction when explaining Buddhist teachings about interdependence. Cook's construction is also the basis for the contemporary popular interpretation of the metaphor of Indra's Net. I will argue that this popular interpretation differs from Fazang's interpretation. I also will argue that Fazang's interpretation is preferable. The reason is that Fazang's interpretation provides a better response to the objection to mutual identity from previous sections of this paper.

5.2. Popular Interpretation

The popular interpretation of the metaphor of Indra's net maintains that the metaphor depicts the total absence of hierarchical relations. Cook makes this point explicitly.

The Hua-yen universe...has no hierarchy. There is no center, or, perhaps if there is one, it is everywhere. (Cook 1977, 4)

David Barnhill, an environmental scholar, claims that Indra's net illustrates that "there is no hierarchy among the interdependent things of life" (Barnhill 1990, 21). Linda Olds, an American psychologist, claims that Indra's Net depicts reality in a way that emphasizes "compassion for all the interrelated aspects of existence, each deserving full valuation rather than judged according to a hierarchy" (Olds 1992, 408). David Loy, an American Zen priest, claims that because there is no hierarchy in Indra's Net, reality is groundless and the search for ultimate reality is a manifestation of attachment (Loy 1993, 484). Ann Fisher-Worth, an American poet, interprets Indra's Net as a metaphor for "interrelatedness and connectedness, for the universe as a multiple series of systems rather than a hierarchical structure" (Holmsten and Fisher-Worth 2005, 133). Other examples are available, especially in literature about Buddhist ecology. (For one of many examples, see Allendorf and Byers 1998.)

If Indra's Net depicts a reality without hierarchy, then no pearl or jewel of Indra's Net is prior to any other and, more generally, nothing is prior to anything else. The reason is that priority relations are hierarchical. When one is prior to another, the one is higher in the hierarchy of reality.

5.3. Fazang's Interpretation

Fazang explains his interpretation for the metaphor of Indra's Net in *Contemplations on Exhausting Delusion and Returning to the Source by Cultivating the Mysteries of Huayan*.

The ... contemplation of Indra's Net is of chief and attendant manifesting each other. This means that one acting as chief views others acting as attendants; or perhaps one *dharma* acting as chief [views] all [other] *dharms* acting as attendants; or perhaps one body acting as chief [views] all [other] bodies acting as attendants. So one *dharma*, selected as chief, receives [the other] attendants all

together, one after the other without limit. This models the nature of *dharmas* as manifesting reflections one after another, each thing [including all others] within itself without limit, just as compassion and wisdom also multiply one after the other without limit. (T 45.1876.640b27-640c03, author's translation)²

六者、主伴互現帝網觀。謂以自為主、望他為伴，或以一法為主、一切法為伴，或以一身為主、一切身為伴，隨舉一法即主伴齊收，重重無盡，此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。(For an alternative translation, see Cleary 1983, 168.)

Fazang does not mention the doctrine of mutual identity in this passage, but he connects Indra's Net to this doctrine in other writings. One example of this connection, from *Treatise on the Five Teachings of Huayan*, is Fazang's discussion of "all *dharmas* freely identified [with each other]" (Ch. *zhū fǎ xiāng jí zì zài* 諸法相即自在), where Fazang notes that mutual identity pertains to the realm of Indra.

Fazang's interpretation for the metaphor of Indra's Net is similar to the popular interpretation. Both interpretations agree that Indra's Net depicts a realm in which everything is related to everything else. Fazang expresses this by claiming that everything is mutually identical. Popular interpretations express the same teaching by claiming that everything is interconnected.

Fazang's interpretation for the metaphor of Indra's Net also differs from the popular interpretation. According to Fazang, Indra's Net depicts a heterarchy of hierarchical relations. Each pearl or jewel is prior to all others because there is a situation in which each is chief (Ch. *shǒu* 首 or *zhǔ* 主) and all others are attendants (Ch. *bàn* 伴). Keiji Nishitani 西谷啓治 (1900-1990), a Japanese scholar belonging to the Kyoto School 京都學派, characterizes this kind of relationality as "circuminsessional."

That beings one and all are gathered into one, while each one remains absolutely unique in its 'being,' points to a relationship in which...all things are master and servant to one another. We may call this relationship... 'circuminsessional.'

² In the second English sentence, I translate 自 (*zì*) as "one" rather than "self." This follows a recommendation from Lamotte (see Chödrön 2001, 1641).

To say that a certain thing is situated in a position of servant to every other thing means that it lies at the ground of all other things, that it is a constitutive element in the being of every other thing, making it to be what it is and thus to be situated in a position of autonomy as master of itself. It assumes a position at the home-ground of every other thing as that of a retainer upholding his lord. The fact that A is so related to B, C, D... amounts, then, to an absolute negation of the standpoint of A as master, along with its uniqueness and so, too, its 'being.'...

Seen from the other side, however, the same could be said respectively of B, C, D... and every other thing that is. That is to say, from that perspective, they all stand in a position of servant to A, supporting its position as master and functioning as a constituent element of A, making it what it is. (Nishitani 1982, 148)

For Fazang, a pearl or *dharma* acts as chief by virtue of making, by itself, all others. Those others act as attendants to that which makes them. But for any pearl or *dharma* that acts as chief to others, there are alternative situations—different gateways—in which it also acts as attendant to those others. Because the status of being chief and the status of being attendant vary with situation, they are indeterminate. Because all things, whether pearls or *dharmas*, have both statuses, they are interconnected. Because chiefs are superior to their attendants, the relation between chief and attendant is hierarchical. So Fazang accepts that Indra's Net depicts hierarchical relations. This is precisely what the popular interpretation denies. (For a more extensive examination of Fazang's interpretation of Indra's net, see Jones 2022.)

5.4. Evaluating Interpretations

The objection to the doctrine of mutual identity, from a previous section of this paper, is that mutual identity is inconsistent with interdependence. Fazang's response to this objection is to reject the objection's presumption that priority is determinate. The response to the same objection by the popular interpretation of the metaphor of Indra's Net is to accept the presumption that priority is determinate and reject Fazang's doctrine of mutual identity. This difference makes Fazang's interpretation of Indra's Net superior to the popular interpretation.

The popular interpretation of the metaphor of Indra's Net accepts the second assumption of the objection to Fazang's doctrine of mutual identity. (The second

assumption is that nothing prior to another arises in dependence upon that other.) The reason is that the popular interpretation denies that anything is prior to anything else. If nothing is prior to another, then nothing prior to another arises in dependence upon that other. Whether the popular interpretation of the metaphor of Indra's Net accepts the first assumption of the objection—that anything with which another is identical is prior to that other—is ambiguous. The reason for the ambiguity is that the popular interpretation often does not clarify what it means by *identity*.

If the popular interpretation means what Fazang means by *identity*, then the popular interpretation of the metaphor of Indra's Net accepts the first assumption of the objection. This means that, if the popular interpretation means what Fazang means, then the popular interpretation accepts that mutual identity is inconsistent with interdependence. Because the popular interpretation accepts interdependence, it follows that if the popular interpretation means what Fazang means by *identity*, then the popular interpretation must reject Fazang's doctrine of mutual identity.

If the popular interpretation does not mean what Fazang means by *identity*, then it does not mean what Fazang means when he teaches that everything is mutually identical. But it is not clear what else it might mean to teach that everything is mutually identical. The meaning cannot be that everything is *numerically* identical. The reason is that Indra's Net depicts a realm that contains more than one thing. Francis Cook seems to presume that identity means being empty (Skt. *śūnya*; Ch. *kōng* 空). He claims, for examples, that when “looked at purely from the standpoint of essence, *dharmas* are identical in their emptiness” (Cook 1977, 72). David seems to endorse a similar presumption. He asserts, for example, that “Indra's net, in which everything functions as cause for everything else, is a more ‘positive’ and metaphysical way to restate Nāgārjuna's denial that anything has self-existence” (Loy 1993, 485, italics omitted). But *mutual identity* cannot mean being empty. The reason is that everything being empty is consistent with every conditioned thing arising in dependence upon only some others (*Limited Dependent Arising*) but Indra's Net depicts a realm in which every conditioned thing arises in dependence upon all others (*Unlimited Dependent Arising*). (For a similar criticism, see Williams 1989, 132-133.)

There is no obvious alternative meaning of *identity*. If there is an alternative, consistency with the popular interpretation of the metaphor of Indra's Net must ensure that when one is identical with another, neither is prior to the other. The reason is that, if

a meaning does not ensure this, then the first assumption of the objection to mutual identity will be true. If the first assumption is true, then the popular interpretation must accept that mutual identity is inconsistent with interdependence. But if the popular interpretation rejects the doctrine of mutual identity, it loses a theoretical justification for supposing that each conditioned thing arises in dependence upon all others (*Unlimited Dependent Arising*).

Abbreviations

AN *Āṅguttaranikāya* 增支部經典

Ch. Chinese

Dhp *Dhammapada* 法句經

MN *Majjhimanikāya* 中部經典

P. Pāli

Skt. Sanskrit

SN *Samyutta Nikāya* 相應部經典

T Chinese Buddhist Electronic Text Association. *Taishō Shinshū Daizokyo* 大正新修大藏經 (Revised Tripiṭaka of the Taishō Period). <https://www.cbeta.org/>

References

- Allendorf, Fred W. and Bruce A. Byers. 1998. "Salmon in the Net of Indra: A Buddhist View of Nature and Communities." *Worldviews* 2, no. 1: 37-52.
- Anālayo, Bhikkhu. 2021. "Dependent Arising and Interdependence." *Mindfulness* 12: 1094-1102.
- Barnhill, David L. "Indra's Net as Food Chain." *Ten Directions* (1990): 20-29.
- Bodhi, Bhikkhu. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bodhi, Bhikkhu. 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Āṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bingenheimer, Marcus, Bhikkhu Anālayo, and Roderick S. Bucknell. 2013. *The Madhyama Āgama (Middle-Length Discourses), Volume I*. Moraga, CA: BDK America.

- Capra, Fritjof. 1975. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder: Shambhala.
- Carter, John Ross, and Mahinda Palihwadana. 2000. *The Dhammapada*. New York: Oxford University Press.
- Chang, Garma C.C. 1971. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua Yen Buddhism*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Chödrön, Gelongma Karma Migme. 2001. *The Treatise on the Great Perfection of Wisdom by Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Pleasant Bay, NS: Karma Changchub Ling.
- Cleary, Thomas. 1983. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Cook, Francis H. 1970. *Fa-tsang's Treatise on the Five Doctrines: An Annotated Translation*. Ph.D. Dissertation: University of Wisconsin.
- Cook, Francis H. 1977. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Dhammajoti, Bhikkhu Kuala Lumpur. *The Chinese Version of the Dhammapada*. Colombo: Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1995.
- Einstein, Albert. 1961. *Relativity: The Special and General Theory*. New York: Three Rivers Press.
- Eliot, Charles. 2013. *Japanese Buddhism*. New York: Routledge.
- Fazang 法藏. *Commentary on the Flower Ornament Discourse (Huáyán jīng zhǐ guī 華嚴經旨歸)*. In T, volume 45, number 1871.
- Fazang 法藏. *Contemplations on Exhausting Delusion and Returning to the Source by Cultivating the Mysteries of Huayan (Xiū Huáyán ào zhǐ wàng jìn huán yuán guān 修華嚴奧旨妄盡還源觀)*. In T, volume 45, number 1876.
- Fazang 法藏. *Treatise on the Divisions within the One Vehicle Doctrine of Huayan (Huáyán yīchéng jiàoyì fēnqí zhāng 華嚴一乘教義分齊章)*. Also known as *Treatise on the Five Teachings of Huayan (Huáyán wǔjiào zhāng 華嚴五教章)*. In T, volume 45, number 1886.
- Garfield, Jay L. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- Guṇabhadra 求那跋陀羅. *Connected Discourses (Samyukta Āgama 雜阿含經)*. T, volume 2, number 99.
- Chien-hsing Ho. 2014. "The Way of Nonacquisition: Jizang's Philosophy of Ontic Indeterminacy." In *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh*

- Century Chinese Buddhism*, edited by Chen-kuo Lin and Michael Radich, 397-418. Hamburg: Hamburg University Press.
- Holmsten, Elin and Ann Fisher-Worth. 2005. "Shifting Boundaries: An Interview with Ann Fisher-Worth." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 12, no. 1: 131-137.
- Holst, Mirja Annalena. 2021. "'To Be is To Inter-Be': Thich Naht Hahn on Interdependent Arising." *Journal of World Philosophies* 6: 17-30.
- Hopkins, Jeffrey. 1996. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.
- Jones, Nicholas. 2022. "Interpreting Interdependence in Fazang's Metaphysics." *The Journal of East Asian Philosophy* 2, no. 1: 35-52.
- Keefe, Alice A. 1997. "Visions of Interconnectedness in Engaged Buddhism and Feminist Theology." *Buddhist-Christian Studies* 17: 61-76.
- Lamotte, Étienne. 1993. "Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness," *Buddhist Studies Review* 10, no. 1: 1-23.
- Loy, David. 1993. "Indra's Postmodern Net." *Philosophy East and West* 43, no. 3: 481-510.
- Macy, Joanna. 1991. *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany: State University of New York Press.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Middle-Length Discourses (Madhyama Āgama 中阿含經)*. In T, volume 1, number 26.
- Numbered Discourses (Ekottara Āgama 增壹阿含經)*. In T, volume 2, number 125.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu 2010. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Kandhi: Buddhist Publication Society.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bhikkhu Bodhi. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. Berkeley: University of California Press.
- Okakura, Kakasū. 1904. *The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*. New York: E.P. Dutton & Co.
- Olds, Linda E. 1992. Integrating Ontological Metaphors: Hierarchy and Interrelatedness. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 75, no. 2/3: 403-420.
- Olendzki, Andrew. 2010. *Unlimiting Mind: The Radically Experiential Psychology of Buddhism*. Boston: Wisdom Publications.

- Owens, Alex. 2022. *Inventing Indra's Net: The Modern Construction of an Ancient Metaphor*. Ph.D. Dissertation: Lancaster University.
- Ram-Prasad, Chakravarthi. 2011. "Situating the Elusive Self in Advaita Vedānta." In *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, edited by Mark Siderits, Evan Thompson, and Dan Zahavi, 217-238. New York: Oxford University Press.
- Saussy, Haun. 2009. "Buddhist Modernism." Lecture, Fundacio CIDOB. Universitat Autònoma de Barcelona, Spain, January.
- Schmithausen, Lambert. 1997. "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics." *Journal of Buddhist Ethics* 4: 1-74.
- Shulman, Eviatar. 2008. "Early Meanings of Dependent-Origination." *Journal of Indian Philosophy* 36, no. 2: 297-317.
- Siderits, Mark, and Shoryu Katsura. 2013. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.
- Sopa, Geshe. 1984. "The Tibetan 'Wheel of Life': Iconography and Doxography." *The International Journal of Buddhist Studies* 7, no. 1: 125-145.
- Stalling, Jonathan. 2010. *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*. New York: Fordham University Press.
- Suzuki, Beatrice Lane. 1981. *Mahayana Buddhism*. London: George Allen & Unwin.
- Takahashi, Ayako. 2002. "The Shaping of Gary Snyder's Ecological Consciousness." *Comparative Literature Studies* 39, no. 4: 314-325.
- Williams, David M. 1974. "The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paṭiccasamuppāda." *Numen* 21, no. 1: 35-63.
- Williams, Paul. 1989. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. New York: Routledge.
- Zhu Jiangyan 竺將炎 and Zhi Qian 支謙. *The Dhammapada (F ǎ jù jīng 法句經)*. In T, volume 4, number 210.
- Zukav, Gary. 1979. *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics*. New York: Bantam Books.

Putting a Human Face on *Panjiao*: Kaneko Daiei's Critique of Fazang's Classification of the Buddha's Teachings

Visiting Researcher, The Institute of Oriental Studies, Toyo University
ITO Makoto

Abstract

Tenet classification (*jiaoxiang panshi*, 教相判釋 or *panjiao*, 判教) was “a fundamental exegetical practice in East Asian Buddhism, in which scriptures or Buddhist teachings were ranked in order of their supposed relative profundity” and often used as “a polemical tool to demonstrate the superiority” of the exegetes’ own traditions (Buswell Jr. and Lopez Jr. 2014, 385r). In this respect, the tenet classification of the Five Teachings (*wujiao*, 五教) by the Huayan School patriarch Fazang (法藏, 643–712)¹ can also be seen as an attempt to establish the supremacy of the *Huayan sūtra*, thereby advocating the superiority of the Huayan School (*Huayan zong*, 華嚴宗). Consequently, from ancient times to the present, discussions on *panjiao* have focused on the doctrinal and polemical nature of the classification in question.

In contrast, Kaneko Daiei (金子大榮, 1881–1976), a modern Japanese Shin Buddhist priest and scholar of Huayan thought,² tried to see *panjiao*, including Fazang’s, from a different perspective. Kaneko argued that tenet classifications must be based on the advocate’s profound insight into (1) the human character (*jinkaku*, Ch. *renge*, 人格) of the Buddha and (2) one’s own spiritual capacity and corresponding practices. This paper focuses on Kaneko’s critique of Fazang’s tenet classification and illustrates how Kaneko discerned the two mutually interfused aspects of the “Buddha of wisdom” (*zhahui fo*, 智慧佛) and the “Buddha of compassion” (*cibei fo*, 慈悲佛) from Fazang’s theory, while criticizing Fazang’s view as being insufficient from a spiritual perspective and slanted towards politico-religious interests of his time. Through this, we may say that Kaneko tried to put a human face on the often lofty, doctrine-oriented exegetical practice of tenet classification.

Keywords: Huayan, tenet classification, *panjiao*, Fazang, Kaneko Daiei

¹ Kaneko uses the honorific name of Genju Daishi (*Xianshou dashi*, 賢首大師) throughout, but in this paper, I use the more popularly known name of Fazang except in direct citations from Kaneko’s writings.

² Kimura Kiyotaka (木村清孝) defines “Huayan doctrine” (華嚴教學) as the systematic ideas established by the people regarded as belonging to the Chinese, Korean, and Japanese Huayan schools and “Huayan thought” (華嚴思想) as ideas in general based on and inspired by the *Huayan sūtra* (Kimura 1992, 2). Hence, for example, the ideas of Chengguan (澄觀) belong to the former, while those of Li Tongxuan (李通玄) belong to the latter. This paper follows Kimura’s distinction of the two terms, adding “Huayan teachings” (《華嚴經》的教說) as the teachings found in the *Huayan sūtra*.

1. Kaneko Daiei and Huayan Thought

Kaneko Daiei, who lived through the tumultuous age of Meiji-Taishō-Showa Japan,³ was a Shin Buddhist Otani-ha sect (*Shinshu Otani-ha*, 眞宗大谷派)⁴ priest who majored in Huayan studies at the sect-affiliated Otani University, later assuming professorship for nearly half a century at the university. He was known both for his passionate faith in the Shin Buddhist Pure Land doctrine of the belief in the Other Power (*tariki*, 他力) of the Amitābha Buddha propagated by the Shin Buddhist patriarch Shinran and for his avid pursuit of academic studies on and innovative insight into the *Huayan sūtra* and East Asian Huayan thought.

Kaneko was born the eldest son of a resident priest of Saikenji (最賢寺), a Shin Buddhist Otani-ha sect temple in Niigata prefecture on the north-western coast of Japan. His father offered him opportunities to explore the Buddhist faith from academic viewpoints; Kaneko moved to Kyoto in 1894 at the age of fourteen to study at the sect-affiliated Shinshu Middle School and moved on to be enrolled in the Buddhist studies department at the Shinshu University in 1901, newly moved and re-established in Tokyo with Kiyozawa Manshi (清澤滿之, 1863–1903) as the president.⁵

Kaneko's studies at the university had a lasting influence on his faith and his Buddhist studies. Kiyozawa, an innovative Otani-ha sect priest who had earlier led an unsuccessful bureaucratic reform movement of the sect in Kyoto, was known as the

³ Description and discussion on some of the major politico-social as well as religious problems and conflicts Japanese Buddhists and their established groups faced after the fall of the Tokugawa Shogunate and the beginning of a rapid modernization process in Japan can be found in Ketelaar 1990 (especially chapters two, three, and five), and from a wider perspective in Josephson 2012.

⁴ Established in the Edo period in the early 17th century, the Shin Buddhist Otani-ha sect is one of the largest Pure Land school sects in Japan today, along with the Shin Buddhist Hongwanji sect from which it separated at the time of its founding. Based at the mother temple Otani Honbyo located in Kyoto (popularly known as Higashi [East] Honganji in contrast to Nishi [West] Hongwanji of the Hongwanji sect), the Otani-ha sect adheres to the teachings of the Shin Buddhist patriarch Shinran (親鸞, 1173–1262, or 1263 depending on the method of conversion to the modern calendar), an innovative Buddhist priest of the early Kamakura period. In this paper, transliteration of Japanese names and terms follow the Hepburn system of romanization except where different forms are generally in use or given by the persons or organizations concerned; hence Higashi Honganji for the popular name of the Otani-ha sect's mother temple, but Nishi Hongwanji for that of the Hongwanji sect, for example. Transliteration in Romanized Chinese is given to Chinese terms and terms common to Chinese and Japanese.

⁵ Kiyozawa resigned from the presidency the next year due to administrative disputes within the university. The university was eventually moved back to Kyoto in 1913 and renamed the Shinshu Otani University. It continues on with its tradition today as the Otani University. Chronological information in this paper is generally based on Hataya and Tatsudani 1993. A historical examination of the complex political and administrative situations surrounding the Otani-ha sect around the time of Kiyozawa's resignation and his position within the sect can be found in Fujiwara 2022.

propagator of the Spiritual Movement (*seishinshugi*, 精神主義) which focused on the inner spiritual faith of each individual Buddhist adherent. Kiyozawa's Spiritual Movement marked a pivotal move in establishing what the historian Yoshida Kyūichi called "modern Buddhist faith" (*kindai bukkyō shinkō*, 近代佛教信仰).⁶ Kaneko, although not totally in agreement with Kiyozawa's ideas, regarded himself proudly as one of the successors of the Spiritual Movement, himself emphasizing the inner human soul and individual spiritual experience.⁷ Later, in 1915–16, he was invited to the post of chief editor of the monthly magazine *Spiritual Realm* (*Seishinkai*, 《精神界》) which Kiyozawa and a group of young Shin Buddhist priests had founded as a medium to propagate their Spiritual Movement.

Another major influence from his studies at the Shinshu University was his lifelong interest in Huayan studies. It is unclear why he chose Huayan studies over Pure Land thought as his major at the university. His biographers imagine that Kaneko had a view to studying Buddhism in general from a wider perspective rather than specializing in the sect's official Pure Land doctrines.⁸ After graduating from the university, he went back to his home temple in Niigata, but continued to publish journal articles not only on Shin Buddhist faith and doctrines but also on Huayan thought.⁹ This was sustained throughout his life, most notably after moving to Tokyo in 1915 to take up the editorship of the magazine *Spiritual Realm* and after assuming professorship at Shinshu Otani University from 1916 to 1949.¹⁰ His reading of the *Huayan sūtra* was based on his view that the

⁶ Yoshida Kyūichi emphasized Kiyozawa's focus on faith and the spiritual fulfillment of the modern individual person contrasting it with the more scientifically and philosophically oriented views on Buddhism advocated by earlier modern Buddhist thinkers such as Inoue Enryō (井上圓了, 1858–1919) and Murakami Senshō (村上專精, 1851–1929), both incidentally from the Otani-ha sect (Yoshida 1998, 90–91, 133–135). Although Yoshida praised Kiyozawa as having established "modern Buddhist faith", opening a new era in Japanese Buddhism, it should be noted that Yoshida characterized Kiyozawa's internalization of Buddhist faith as advocating "anti-modern" values, a reaction against the competitive principles that characterized early Japanese capitalism in a rapidly modernizing and industrializing Japan of the Meiji and Taisho periods (Yoshida 1993, 11).

⁷ See Kaneko 1986, 10, 86 and also Itō 2021B, ft.9, for Kaneko's comments on being a successor of the Spiritual Movement. For his critical views towards Kiyozawa, see Kaneko 1986, 83–87.

⁸ Hataya and Tatsudani 1993, 268.

⁹ His graduation thesis on the structural characteristics of the *Huayan sūtra*, which was published later as a series of papers in the university bulletin *Inexhaustible Lamp*, (*Mujintō*, 《無盡燈》), reveals an early influence from Fazang which is also apparent in his summary account of the teachings found in the *Huayan Sūtra* published in the magazine *Spiritual Realm* (《精神界》) in 1916 ("Kegongyō sichisho hachie no kōyō" 〈華嚴經七處八會の綱要〉《無盡燈》 vols. 11(11), 12(3), 12(4), 1906–07; "Kegongyō no shisō" 〈《華嚴經》の思想〉《精神界》 16(1), 1916). However, he would later voice strong criticism towards Fazang's sophisticated Huayan doctrine (see ft. 11). For a list of Kaneko's writings on Huayan thought, see Itō 2021A, 51–52.

¹⁰ Kaneko was obliged to resign from his professorship in 1928 and to renounce his priesthood in 1929 due

doctrines of *sūnyatā* (*kong*, 空) and *samantabhadra-caryā* (*puxianxing*, 普賢行) form the core of Huayan teachings. Although he revealed both positive and negative views towards Fazang's Huayan doctrines, as can be seen in his analyses of Fazang's tenet classification, he was critical towards Fazang's tendency of focusing on theoretical and doctrinal sophistication rather than on actual spiritual problems and practice.¹¹

2. Kaneko's Theoretical Critique of Fazang's Tenet Classification

Among Kaneko's many writings on Huayan thought, this present paper focuses on his article in the Shinshu University bulletin *Inexhaustible Lamp* of 1918 (*Mujintō*, 《無盡燈》, vol. 23, No. 8), titled "The Method of Tenet Classification and Its Significance" ("Kyōsō hanjaku no hōhō to oyobi sono igi", 〈教相判釋の方法と及其意義〉).¹² In this article, Kaneko takes as his object of examination the first fascicle (*shangjuan*, 上卷) of Fazang's *Treatise on the Five Teachings According to Huayan* (*Huayan wujiao zhang*, 《華嚴五教章》, hereafter, *WJZ*).¹³ This short but significant article reveals Kaneko's unique approach centered on the human experience and spiritual depth of the classifier.

to doctrinal disputes with the sect's bureaucracy. His priesthood was revived in 1940 and Kaneko returned to his teaching position in 1941. He was stripped of his professorship again in 1949 under the educational purge policy by the GHQ of the Allied Occupation Forces due to his cooperation to war efforts during World War II. He was reinstated as professor emeritus in 1951 and continued to lecture at the university until 1974 (Hataya and Tatsudani 1993, 286–290; 301–303).

¹¹ On Kaneko's critical views towards Fazang's Huayan doctrines, see Itō 2021, 319, 伊藤 2020, 188–189.

¹² This article (hereafter, "Method") was later included in Kaneko's collection of articles *The Essence of Buddhism* (*Bukkyō no honshitsu*, 《佛教の本質》, hereafter, *Essence*) in 1921, which was republished in volume 2 of *The Collected Works of Kaneko Daiei* (*Kaneko Daiei Chosakushū*, 《金子大榮著作集》, hereafter, *CW*) published in 1977. I cite from the *CW* in this present paper.

¹³ Two popular versions of this text by Fazang are extant: the so-called Japanese Text (*wa-hon*, 和本) brought to Japan in the eighth century and the Song Text (*sō-hon*, 宋本) compiled during the Zhao Song (趙宋) dynasty in China. Judging from the names of the sections Kaneko mentions and from his quotations from the *WJZ*, he most likely used the Japanese Text. The major difference between the two texts is the order of the second and third fascicles (*zhongjuan*, 中卷 and *xiajuan*, 下卷). However, as those two latter fascicles are not discussed in Kaneko's article, the distinction between the Japanese Text and the Song Text is not a major point of contention for this present paper. Therefore, for the ease of reference, this paper cites from the Song Text in the *Taishō Tripitaka*, indicating the differences between the texts as needed (I have referred to the text in Kamata 1979 for the Song Text to confirm the differences). For a detailed discussion on the variant texts including those transmitted to Korea, see Yoshizu 1991, Section 2 of Chapter 3. Yoshizu, mainly based on his analysis of the order of fascicles two and three, argued the Japanese Text to be the more authentic which preserves Fazang's original aim, namely, of distinguishing the Five Teachings. Yoshizu also points out that the correct title of the *WJZ* is *Huayan yicheng jiaofen ji* 《華嚴一乘教分記》 which accords with Fazang's aim in writing this text and also with the title *Huayan Wujiao Zhang* 《華嚴五教章》 as it later came to be known. Yoshizu rejects the Song Text title of *Huayan yicheng jiaoyi fenqi zhang* 《華嚴一乘教義分齊章》 as reflecting a later understanding of the purport of the text focused more on the principle of the *dharmadhātu* (*fajie*, 法界) rather than on the Five Teachings (Yoshizu 1991, 184–185).

He first analyzes the methodological theories of tenet classification with a focus on Fazang's taxonomy elaborated in the *WJZ*. Kaneko then proceeds to examine Fazang's classification based on his premise that any classification of Buddhist teachings should be based not on mere logical textual analyses but on the classifier's understanding of the Buddha, which Kaneko argues would inevitably reflect the classifier's own experience and level of practice.

2–1. Structure of Fascicle One of the *WJZ* and Tenet Classification

Before we examine Kaneko's reading of the *WJZ* and his critique of Fazang's tenet classification elaborated therein, let us briefly confirm the structure of the text and some basic points of the first fascicle. The *WJZ* is comprised of the following ten sections with sections one to eight in fascicle one, section nine in fascicle two, and section ten in fascicle three:¹⁴

- 1) Establishing the vehicles (建立乘第一)
- 2) Merits of the teachings and their purports (教義攝益第二)
- 3) Description of past and current establishment of teachings (敘古今立教第三)
- 4) Differentiating the teachings and clarifying the purports (分教開宗第四)
- 5) Separating and unifying the vehicles and teachings (乘教開合第五)
- 6) Order of the rise of teachings (教起前後第六)
- 7) Determining the significance in order [of the teachings] (決擇前後意第七)
- 8) Illustrating the different aspects [of the teachings] (施設異相第八)
- 9) Distinguishing the purport and principle (義理分齊第九)
- 10) Distinction of afore revealed teachings (所詮差別第十)

The main points of the eight sections in fascicle one are summarized by Yoshizu as follows:¹⁵ Fazang first distinguishes the One Vehicle (*ekayāna*, Ch. *yi cheng*, 一乘), i.e. Huayan teachings, from the Three Vehicles (*triyāna*, Ch. *san cheng*, 三乘) in the first two sections. Then he lists up and describes the various historical tenet classifications devised in China (section three) before elaborating on his own classification in section four, categorizing the various vehicles under the Five Teachings (*wujiao*, 五教): the teachings of the Small Vehicle (*xiaocheng jiao*, 小乘教), Elementary Teachings of Mahāyāna

¹⁴ The titles and the order of the sections are according to the Japanese Text. The order of sections nine and ten are switched in the Song Text.

¹⁵ Yoshizu 1991, 225–240.

(*dacheng shi jiao*, 大乘始教), Final Teachings of Mahāyāna (*dacheng zhong jiao*, 大乘終教), Sudden Teachings (*dun jiao*, 頓教), and Perfect Teaching (*yuan jiao*, 圓教), i.e. Huayan teachings. Section five establishes the essential, superior position of the Perfect Teaching, at the same time, acknowledging the significance of the Three Vehicles as teachings of skillful means. In section six, Fazang points out that the Huayan teachings were revealed in the second week after the Buddha's enlightenment, emphasizing the fundamental nature of the Huayan teachings as the Distinct Teaching of the One Vehicle (*biejiao yicheng*, 別教一乘). Then in section seven, he goes on to explain the significance of the other teachings as aimed at followers with different capacities. Finally, in section eight, differences between the One Vehicle and the Three Vehicles in the various aspects of edification such as the venue, time, preacher and audience, etc. are examined, summarizing the discussions elaborated in the previous sections.¹⁶

As we can see from above, the *WJZ* is structured upon Fazang's tenet classification, most notably summarizing some of the major preceding classifications in section three and outlining the Five Teachings in section four. Generally, although he does utilize the categorization of the Five Teachings, his distinction of the Distinct Teaching of the One Vehicle from all other teachings plays an important part in most of his discussions, penetrating the whole work. Much of Kaneko's critique of Fazang's tenet classification is also focused on this point.

2-2. Kaneko's theoretical critique on the methods of tenet classification

Let us look into Kaneko's analyses of Fazang's discussions on the various teachings in the first fascicle of the *WJZ*, focusing on Kaneko's views on the principles and methods of tenet classification.

Kaneko defined the aim of tenet classification simply as "integration of the Buddha's teachings" ("Methods", in *Essence, CW*, vol. 2, 75). In the article "Methods" he does not elaborate further. However, a slightly more detailed discussion can be found in his *Outline*

¹⁶ As for fascicles two and three, Yoshizu explains that section nine (fascicle two) is focused on clarifying the basic purport of the Perfect Teaching, namely, the theory of dependent co-arising of the *dharmadhātu* (*fajie yuanqi*, 法界緣起), whereas section ten (fascicle three), following up on the previous section, reveals the different theories of dependent co-arising among the different teachings. Yoshizu also points out that Fazang limits the Distinct Teaching of the One Vehicle (*biejiao yicheng*, 別教一乘) to the teachings of the *Huayan sūtra* while designating the *Lotus Sūtra* as the Common Teachings of the One Vehicle (*tongjiao yicheng*, 同教一乘), a category lower in profundity than the former. See Yoshizu 1991, 235–240.

of *Buddhism* (*Bukkyō gairon*, 《佛教概論》, hereafter, *Outline*),¹⁷ where Kaneko notes that there are two approaches in classifying the Buddha's teachings:

The first is the view that although Śākyamuni advocated the same one truth consistently throughout, those who heard the teaching interpreted it according to one's own capacity (*konki*, Ch. *genji*, 根機). According to this view, as diverse people [of differing capacities and understanding] transmitted the sūtras that we find today, they reveal a miscellany of contents, thus if one earnestly reads through all the sūtras, they would certainly find the great spirit of Śākyamuni which singularly penetrates [all the sūtras]. (*Outline*, *CW*, vol. 1, 32)

The other approach...is the view that Śākyamuni offered the dharma which conformed with the interlocuter's respective capacity....Therefore, if we classify the diverse doctrines and study the relationships to each other, we will be able to find out the highest truth from among what Śākyamuni taught, at the same time, we can find out the teaching that Śākyamuni regarded as his true aim. (*Outline*, *CW*, vol. 1, 33)

Basically, Fazang's tenet classification takes the second approach. However, as we shall see in section 3–1 of this present paper, Fazang also discussed the diversity of the dharma from an approach similar to the first one in a part of the *WJZ*, which prompted Kaneko to try to make sense of it.

In his critique of Fazang's tenet classification, Kaneko starts by clarifying what he means by "integration" of the Buddha's teachings. Kaneko distinguished between what he called "logical integration" (*ronriteki tōitsu*, 論理的統一) and "systematic integration" (*taikeiteki tōitsu*, 體系的統一) of the diverse sūtras and teachings of the Buddha, arguing that they are both indispensable for tenet classification. This dual mode of integration would make a tenet classification a robust one, as we shall see in the case of Fazang's classification of the Five Teachings.

¹⁷ *Outline of Buddhism* is based on Kaneko's lectures of the same title at Shinshu Otani University where he took up professorship from 1916. First published by Iwanami shoten (岩波書店) in 1919, reissued by Zenjinsha (全人社) in 1947, it was later included in *CW*, vol. 1 in 1980. I have referred to the *CW* for this paper. Kaneko discusses tenet classification in Chapter 2, "A Research on the integration in tenet classification" ("Kyōsō no tōitsu kenkyū", 〈教相の統一研究〉) of Part 1, "Study on tenet classification" ("Kyōsō gaku", 〈教相學〉) and critiques the tenet classifications of Zhiyi and Fazang.

Kaneko claimed that the aim of “logical integration” is to pursue and clarify the “universal idea” (*fuhenteki kan'nen*, 普遍的觀念) behind all the sūtras and teachings (the “horizontal” [*yoko*, 橫] dimension). A possible basic method would be an empirical approach (*kinōteki hōhō*, 歸納的方法), whereby the classifier compares the various teachings against each other. However, Kaneko argues that through this method one can only discover merely “common ideas” (*kyōtsū kan'nen*, 共通觀念) such as “eliminating pain and giving consolation” (*bakku yoraku*, Ch. *baku yule* 拔苦與樂) or “discarding unwholesome deeds and practicing wholesome deeds” (*haiaku shuzen*, Ch. *fei'e xiushan*, 廢惡修善), which fall short of a “universal idea” and which could be formally comprehensive but shallow in content. In contrast, he claimed that an intuitive approach (*chokkanteki hōhō*, 直觀的方法) based on fundamental wisdom (*konponchi*, Ch. *genben zhi*, 根本智) should be employed. He noted that while an empirical approach tends to integrate the diverse teachings through a “minimum” commonality, an intuitive approach, by contrast, integrates the teachings at the “highest” level (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 75).¹⁸

Kaneko goes on to argue that the logical integration gives the systematic integration a theoretical basis as the latter is an elaboration on the development of the universal idea clarified in the former. He notes that although the ultimate [universal] idea discerned as the logical integrator may not be apparent in some teachings, those teachings should nonetheless be seen as pinned down by the universal idea and thereby relating to each other to form one great organization (*ichidai soshiki*, 一大組織) of integration. This he calls the systematic integration (the “vertical” [*tate*, 豎] dimension) which organizes the diverse teachings in the order of the development of their thought, namely, as an unfolding (*kaiten*, 開展) of a singular universal idea.¹⁹ Thus the two methods of integration are actually fused into one (“Method”, in *Essence, CW*, vol.2, 76). This makes Kaneko’s view of tenet classification a three dimensional one, and not merely a horizontal comparison between the diverse teachings.

¹⁸ Although Kaneko contends that the discernment of a universal idea should be grounded in fundamental wisdom, it is unclear what guarantees that one’s intuitive grasp is correct and not merely subjective. Perhaps we would need to judge the authenticity based on the profundity of the discerned universal idea, an undertaking which could also be subjective.

¹⁹ Kaneko writes that a systematic integration should reveal the totality of the teachings as the unfolding of the “singular one” (*yui-itsu sha*, 唯一者), an ambiguous term which he does not define. From the context, it seems to be synonymous with “universal idea” or “ultimate idea” (*saikō kan'nen*, 最高觀念) which Kaneko uses synonymously with the universal idea (“Method”, in *Essence, CW*, vol.2, 78).

We should take note that Kaneko's use of the terms "vertical" and "unfolding" does not necessarily mean organizing the teachings in temporal, historical order. The function of systematic integration is more soteriological; in Kaneko's view, its aim is to give each different teaching a unique significance, albeit a relative one compared to the ultimate idea, within the whole system of thought. He points to Fazang's discussion of "encapsulation through teachings" (*yuejiao*, 約教) in section five ("Separating and unifying the vehicles and teachings") of the *WJZ* as exemplifying this interrelatedness in one whole system, each teaching being inseparable from the integrating principle. Kaneko turns our attention to how Fazang describes the Five Teachings as encompassing each other in interfused penetration (*xiangshe rongtong*, 相攝融通) and that they can be seen as one teaching on the one hand and also as five separate teachings on the other ("Method", in *Essence, CW*, vol.2, 77–78).²⁰ Kaneko quotes Fazang's closing passage of section five of the *WJZ* to emphasize his point: "this means that the main and lesser passages of the diverse teachings [of the Buddha] form a net [of teachings]. The skillful means of the Great Sage cultivates the opportune ties; nowhere does it not thoroughly pervade"²¹ ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 79; *WJZ*, T45, No. 1866, 482b13–15).

Based on the above analysis, Kaneko described how Fazang's tenet classification is based on the two types of integration: the logical and the systematic. Kaneko saw Fazang's notion of the Distinct Teaching (*bekkyō*, Ch. *biejiao*, 別教) which propagates the supremacy of the One Vehicle of the Huayan teachings, i.e. a universal idea behind all teachings of the Buddha and strictly distinct from the Three Vehicles, as the linchpin of logical integration. It is the ultimate reality beyond words (*kabun fukasetsu*, Ch. *guofen bukeshuo*, 果分不可說) which the Buddha awoke to within his Ocean Seal Samādhi (*kai'in sanmai*, Ch. *haiyin sanmei*, 海印三昧); it supersedes the Three Vehicles, while at the same time subsuming them.²² In contrast, Kaneko saw Fazang's notion of the Shared Teaching (*dōkyō*, Ch. *tongjiao*, 同教) as exemplifying the systematic integration, giving relative

²⁰ Although Kaneko does not quote from the *WJZ*, the relevant passage is: 初約教者，然此五教相攝融通有其五義。一或總爲一。謂本末鎔融唯一大善巧法。……五或散爲五。(T45, No. 1866, 482a13–15, 21).

²¹ 是則諸教本末句(數)結成(教)網。大聖善巧長養機緣，無不周盡。(T45, No. 1866, 482b13–15). The characters in parentheses do not appear in the Japanese Text (nor are they included in Kaneko's quotation), but exists in the Song Text (hence also in the Taishō Tripitaka version).

²² [是]一性海果分，[當]是不可說義。(T45, No. 1866, p. 477a14–15). Characters in brackets only appear in the Japanese Text (*wa-hon*, 和本). 故地論云，因分可說，果分不可說者是也。(T45, No. 1866, p. 477a16–17). The passage Fazang claims to be from the *Shidi jing lun* (《十地經論》) cannot be found in Vasubandhu's treatise. Although Kaneko does not explicitly cite from Fazang, the function of subsumption is stated as follows in the *WJZ*: 二該攝門者，一切三乘等[法]本來悉是彼一乘法。(T45, No. 1866, p. 478b24–25). The character in brackets appears only in the Japanese Text.

significance to the teachings of the Three Vehicles which are, as noted above, ultimately subsumed under the One Vehicle (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 76–77). Kaneko’s view basically accords with Fazang’s discussions in the first fascicle of *WJZ*, most notably sections two, five, and seven.

As we can see, Kaneko acknowledged the significance of Fazang’s method of tenet classification. To this, I find two points worth noting here. Firstly, although Kaneko did not apply the same analytical examination to other tenet classifications such as those Fazang lists in section three “Description of past and current establishment of teachings” (*xu gujin lijiao disan*, 敘古今立教第三) of the *WJZ*, it would be worth studying the “universal idea” at the core of integration and how it is systematically employed progressively in the various tenet classifications, in Zhiyi’s (智顓) for example. This would help us grasp the characteristics of the tenet classifications from a three dimensional perspective.

Secondly, we should be aware that Kaneko’s theory rests on the premise that a fundamental teaching forms the foundational source which pervades, directly or indirectly, all other diverse teachings. This is understandable as tenet classification is an attempt at understanding the diverse and possibly contradicting ideas found in different sūtras as forming a cohesive, comprehensive whole (supposedly) taught by the Buddha. Here, we should be mindful of the fact that the fundamental teaching the classifier identifies from among the diverse teachings is not an abstract idea which appeared from nowhere; it needs be justifiable as the fundamental teaching of the Buddha.²³ In this respect, the fundamental teaching discovered by the classifier should reflect their view of the Buddha himself as Kaneko suggests. If not, its significance will be limited to doctrinal, philosophical sophistication or in advancing sectarian, polemical interests rather than a soteriological one. Moreover, it is important to acknowledge, as Kaneko reminds us, that the classifiers’ views of the Buddha would be influenced by diverse

²³ Ancient Chinese exegetes stood upon the premise that all the diverse and often disparate sūtras and the teachings were preached by the historical Buddha, Śākyamuni, a view which lost validity with the rise of modern Buddhist studies (the sources of which can be found both in certain views proposed already in the late-Edo period in Japan and more importantly in Western philological studies). Kaneko gives an interesting view saying that “if we acknowledge that the Śākyamuni revealed in the tenet classifications of Zhiyi and Xianshou (賢首) is no longer the actual [historical] Buddha but clearly a Buddha as principle (*lifo*, 理佛), we need not take [a limited view of] all the [diverse] teachings in Buddhism as those preached by the historical Buddha, and freely view them in the context of the whole history of Buddhism” (*Outline, CW*, vol. 1. 37). It means taking the idea of the Buddha as a symbolic figure who can be regarded as the preacher of the dharma of all the diverse teachings developed and transmitted over the ages and applying this even in the analyses of historical tenet classifications (this Kaneko actually does, as we shall see later).

conditions pertaining to the classifiers themselves, such as the doctrinal position, depth of spiritual or intellectual understanding of the teachings, or the modes and levels of their own practices. How the above factors might influence a tenet classification is what Kaneko tackles following his theoretical analyses. An examination of Kaneko's views on tenet classifications will not be complete without considering these points.

3. Kaneko's Critique of Tenet Classification from a Human Viewpoint

3-1. The Classifier's View of the Buddha

Following his examination of the structure of tenet classification from a methodological, theoretical viewpoint with a focus on Fazang's classification, Kaneko points out that as *panjiao* is a critical analysis of Buddhist doctrines, "it also becomes a critical analysis of the propagator of the doctrines", namely, the Buddha. In Kaneko's view, "how one interprets and distinguishes the doctrines will reveal, at the same time, how one sees the human character (*jinkaku*, Ch. *renge*, 人格) of the Buddha". If one fails to pay attention to this, a classification will "display, unwittingly, a bizarre feature that it regards the human character of the Buddha as utterly worthless" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 80). Kaneko adds that such classifications can actually be found in history.²⁴

We can see that the point Kaneko makes is closely connected to his discussion on the dual integration demanded of a tenet classification; he argues that "if a classification does not try to integrate the Buddha's teachings under a superior idea and merely integrates them through the shallow idea of concepts found in common and taking the diversity of teachings simply as varying prescription of ready-made solutions to different illnesses (*ōbyō yoyaku*, Ch. *yingbing yuyao*, 應病與藥), the Buddha would be seen merely as a great popular orator" (*tsūzokukōen no taika*, 通俗講演の大家) ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 80–81). Kaneko elaborates on his critical assessment of past classifications in terms of their insight into the person of the Buddha:

If one pushes the view that the Buddha "preached the dharma in one voice and the sentient beings attain enlightenment each according to one's kind",²⁵ [it would mean that] Śākyamuni exclusively engaged in soliloquy all his life, making him a

²⁴ Kaneko also states in *Outline* that the study on tenet classification is not only concerned with the characteristics of the teachings; at the same time, it is about the human character of Śākyamuni as the preacher [of those teachings]" (*Outline, CW*, vol. 1, 37).

²⁵ Kaneko cites the passage 佛以一音演說法眾生隨類各得解 in classical Chinese from Fazang's *WJZ* (T45, No. 1866, 480b14–15), section three, which describes Bodhiruci's (菩提流支, ?–527) tenet classification.

person lacking appreciation of the sentient beings' [diverse] capacities. In turn, a tenet classification which categorizes the sermons in temporal order would give us the impression that Śākyamuni was a high-minded educator who taught [in an order] according to his own plan under a grand scheme.²⁶ In contrast, if a tenet classification asserts that the teachings preached throughout the Buddha's life were not planned beforehand and that they were [progressively] discovered anew according to his capacities and opportunities, it will make us think of Śākyamuni as a religious seeker (*gudōsha*, 求道者).²⁷ ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 81)

What he finds significant, then, is a sincere contemplation on the human character of the Buddha:

In this sense, a tenet classification that lacks the readiness to contemplate the human character of Śākyamuni is effectively without much value. Genuine integration of Buddhism can only be devised through the heart of sincere contemplation of the Buddha (*nembutsu*, Ch. *nianfo*, 念佛). Therefore, a tenet classification is no other than a product created by the mind which contemplates the Buddha (*nembutsu shin*, Ch. *nianfo xin*, 念佛心). ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 81)²⁸

We may interpret Kaneko's argument with a focus on the human character of the Buddha as an attempt to put a human face on the traditional act of tenet classification.

²⁶ This may be a reference to what Fazang calls Xuanzang's (玄奘, 602–664) "Teachings in Three Kinds" (*sanzhong jiao*, 三種教) in section three of the *WJZ* (T45, No. 1866, 481a143–23). Yoshizu Yoshihide pointed out that Fazang generally gives an objective account of historical classifications but strongly criticizes the one by Xuanzang (Yoshizu 215–217). Fazang argued that it gives no place to the *Huayan sūtra* (which Fazang believed to have been the earliest preaching) as Xuanzang defines the first kind "Turning of the wheel of dharma" (*zhuanfalun jiao*, 轉法輪教), which is the earliest kind of teachings of the three, as the teachings of Hīnayāna: 此三法輪中，但說〈攝〉小乘及三乘中始終二教，不攝別教一乘。何以故。(以)華嚴經在初時說，非是小乘故。彼持法輪在後時說，非是華嚴故。是故不攝華嚴法門也。(T45, No 1866, 481a20–23). The character in angle brackets is found in the Japanese Text in place of the preceding character in the Song Text; the one in parentheses is lacking in the Japanese Text. As we can see, Kaneko's criticism is aimed at a different point.

²⁷ Kaneko's intention here is somewhat vague as "a religious seeker" could have both positive and negative meanings. However, from the context it seems adequate to be taken as a negative term meaning, a religious seeker in training rather than a fully enlightened one.

²⁸ The term *nembutsu* here is used synonymously with "contemplation" (*okunen*, Ch. *yinian*, 憶念) and not in the more Shin Buddhist sense of reciting the name of the Amitābha Buddha.

3-2. Kaneko's assessment of Fazang's tenet classification

Kaneko proceeds to make his assessment of Fazang's tenet classification which he saw as advocating the Distinct Teaching as the fundamental idea behind the logical integration of the Buddha's teachings and the Shared Teaching as the core of systematic integration. Kaneko asks: "what kind of a human character does Xianshou's (賢首) tenet classification portray the Buddha to be?" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 81).

In Kaneko's view, Fazang saw the Buddha's human character as two-faceted. He defined the Buddha that propagated the Distinct Teaching of the One Vehicle as "the Buddha of wisdom" (*chie butsu*, Ch. *zhīhuì fō*, 智慧佛) who pursued the ultimate truth of the dharma. In contrast, he depicted the Buddha who offered the teachings of the Three Vehicles as one who focused on dispersing the sentient beings' delusions depending on their different capacities, calling this aspect "the Buddha of compassion" (*jihi butsu*, Ch. *cībēi fō*, 慈悲佛). He described the former human character as one following solely his own spiritual intent (*zuiji 'i-teki jinkaku*, 隨自意的人格) and the latter as one following the spiritual intent of others (*zuita 'i butsu*, 隨他意佛), the Buddha who would not fear to compromise the ultimate teaching for the sake of saving the souls of sentient beings ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 81).

Kaneko's above analysis gave rise to an issue that needed to be solved: to explain how two opposing characters could co-exist in one single person, the Buddha, without making the sage look like a dual-natured man of split personality (*nijū jinkaku*, 二重人格). Kaneko had to find "something that integrates them on a fundamental level" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 82). To this question, Kaneko believed the idea of the Shared Teaching (of the One Vehicle) (*dōkyō [ichijō]*, Ch. *tongjiao [yicheng]*, 同教[一乘]) to be the key that "reveals the secret": it connects the One Vehicle with the Three Vehicles, showing that the latter flows out from the former as its skillful means, thereby revealing the principle of systematic integration.

This means that although following [the intent of] oneself (*zuiji*, 隨自) and following [that of] others (*zuita*, 隨他) may seem to contradict with each other, the latter is executed by having the former as a foothold, and the former [in turn] is further bolstered by the latter....Śākyamuni's human character constantly fluctuates (*ryūdō*, 流動) between following [the intent of] oneself and following [that of] others; between wisdom and compassion; between according with the dharma and accommodating the [different] capacities [of sentient beings]. ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 82)

How can this “fluctuation” not be a contradictory instability of human character? Kaneko suggested that when the Buddha’s human character “reaches an extraordinary state of consummation”, we find there the spiritual realm of wisdom which encompasses compassion, the following of one’s own intent embracing the following of the intent of others. Contrarywise, when the human character of the Buddha “descends to the bottom of leniency”, there we find a spiritual realm of compassion where wisdom may even appear to be non-existent although it is latently there. The two may look polarized but they are actually mutually inclusive and the interaction between the two enhances the two facets of the Buddha’s human character.

Kaneko saw that the Distinct Teaching of the One Vehicle expresses the “Buddha’s fundamental soul” (*kongenteki naru tamashii*, 根元的なる魂), while the Shared Teaching of the One Vehicle and the Three Teachings show “the fundamental soul of the Buddha actually at work in the realities of life” (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 82).²⁹ He comments that it is for this reason that the *Huayan sutra*, which propagates the ultimate revelation of the Buddha following solely his own spiritual intent, also elaborates in great detail on the bodhisattva path to save all sentient beings.

Kaneko’s emphasis on the function of the Shared Teaching is significant. However, modern scholarship has revealed that Fazang precisely relegated the Shared Teaching to second place in an effort to establish the superiority of the Distinct Teaching of the One Vehicle: Fazang “designates the *Huayan sūtra* as being solely the Distinct Teaching of the two teachings of the distinct and the shared...splitting the two teachings [in two], declaring the Distinct Teaching to be superior and the Shared Teaching to be a lower one on the same level as the Three Vehicles.” (Yoshizu 1991, 332). The weight of such a distinction by Fazang will be assessed at the end of our examination in this paper.

There remains one more point to be addressed. In section seven “Determining the significance in order [of the teachings]” of the *WJZ*, Fazang discussed how the perception of the diversity of the Buddha’s teachings arises depending on how the followers understand the teachings according to their different capacities. Thus, for example, a follower with a limited capacity to understand only the Hīnayāna teachings and refuses to believe in the Mahāyāna would take all the different teachings to be expounding

²⁹ The text says “*dōkyō-sanjō*” (同教三乘) which looks like a compound meaning “the Shared Teaching of the Three Vehicles”. However, from the context, they should be taken as two words: “the Shared Teaching [of the One Vehicle] and the Three Vehicles”.

Hīnayāna doctrines.³⁰ This difference or shift in perspective that Kaneko identified generally does not pose a grave problem. It is seen as explaining how the different capacities of the followers make them interpret the diverse teachings in different ways, and not how the diversity actually arose out of the different capacities of the followers.³¹ However, Kaneko suggests that here, Fazang “totally shifts from what he had explained earlier”, that is, from Fazang’s prior approach of explaining the diversity “exclusively as the differences in the teachings themselves”. Kaneko asserts that, instead, Fazang declares that the Buddha’s teaching is ultimately unfathomable (*fukashigi*, Ch. *bukesiyi*, 不可思議) and tries to “explain everything based on the differences in the capacity [of the sentient beings]”³² seeing the diversity of the teachings from the perspective of the sentient beings (“Methods”, in *Essence, CW*, vol. 2, 83).

Kaneko established his theory of dual interconnected integration of the logical and the systematic approaches which focuses on the universal idea of the Buddha; the theory that the fundamental idea of the Buddha flows out from the highest Distinct Teaching of the One Vehicle to develop into the diverse teachings, penetrating and encompassing them. Therefore, Kaneko needed to make sense of what he saw as Fazang’s shift in perspective which seemed to contradict with Kaneko’s theory.

Kaneko tried to solve this by saying that “there is no need to necessarily see it as a contradiction”.

Even if they saw differences in the teachings owing to their varied capacities, it does not mean that there is no diversity in the teachings themselves. There is no harm in seeing that Śākyamuni taught [the diverse teachings] in response to the diverse capacities [of the sentient beings]. (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 81).

How is this significant in Kaneko’s discussion of the Buddha’s character? He argues that this would “give us a more significant view of the Buddha compared to tenet classifications that depict him as a man of sheer determined soliloquy, a mere preacher,

³⁰ 一或有眾生，於此世中小乘根性始終定者，即〈則〉見如來從初得道乃至涅槃唯說小乘。未曾見轉大乘法輪。如〔諸〕小乘諸部執不信大乘者是。(T45. No. 1866, 483a21–24). The character in angle brackets is found in the Japanese Text in place of the preceding character in the Song Text; the one in brackets is lacking in the Song Text.

³¹ See Yoshizu 1991, 232–233, Takemura 2009, 101. Explaining the diversity of the teachings from the diversity of the recipients is one mode of tenet classification that Kaneko stated in *Outline*, as we have seen earlier.

³² From the context, we can take “everything” to mean the diversity of the teachings.

or one who simply followed through with his predetermined plan of preaching as in the case of Tiantai [classification]” (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 83–84). However, this is problematic as it would amount to making the Buddha look merely like a “great popular orator” who prescribed expedient solutions to different illnesses, a view Kaneko criticized as simplistic, as we have seen in the previous section.³³

A way around this problem might be to reconfirm Kaneko’s view that all the teachings are founded upon the Buddha’s original enlightenment and that they all flowed out from that foundational source. Kaneko notes himself in *Outline* that “even though they cater to the capacities [of the sentient beings], they are not merely [teachings of] Śākyamuni’s skillful means; it is actually that the truth of the Perfect Teaching of the One Vehicle (*ichijō engyō*, Ch. *yicheng yuanjiao*, 一乘圓教) itself appears in answer to the various capacities [of the sentient beings]” (*Outline, CW*, vol. 1, 37). As Takemura Makio notes in his analysis of section seven of the *WJZ*, Fazang’s discussion can be seen to reveal that “all the teachings arise from the realm, as awoken to by the Buddha in his enlightenment, for the sake of us common persons; [therefore,] those teachings are all in some way the Buddha’s life itself” (Takemura 2009, 104). Takemura’s observation that the diverse teachings are “all in some way the Buddha’s life itself” accords with Kaneko’s assertion that a tenet classification must be based on the mind which contemplates the Buddha.

Kaneko concludes his discussion on the classifiers’ views towards the human character of the Buddha on a critical note towards historical tenet classifications:

Thus, tenet classification touches upon the issue of the Buddha’s human character. However, it is highly doubtful whether tenet classifiers from ancient times were aware of this. We may acknowledge that they were aware of it, in view of the fact that classifications are often discussed alongside the nature of the preacher of the teachings (*kyōshu*, Ch. *jiaozhu*, 教主). However, to what extent do those discussions on the preacher touch upon the human character of Śākyamuni? If we may be very frank, we should say that their speculation were grossly feeble. Since, if they had regarded the question of what to make of the human character of Śākyamuni as a more profound question than the act of integrating the teachings, it would seem that they could have come up with alternative types of tenet classifications [different from those they propagated]. (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 84)

³³ The “orator” is from “Method”, *CW*, vol. 2, 80–81 as previously shown.

Kaneko adds that the above criticism applies to Fazang, too. He gave a similar assessment of Fazang's tenet classification together with that of Zhiyi in his *Outline*. Kaneko remarked that "tenet classification is not only about categorization of the teachings: it is also concerned with the human character of Śākyamuni as the preacher of the teachings" and asked if the tenet classifications by Zhiyi and Fazang "do not discredit the human character of Śākyamuni." His verdict was that "the theory of the Five Periods [by Zhiyi] is too technically crafted (*gikō ni sugi*, 擬巧に過ぎ) and the theory of the Five Teachings [by Fazang] is too slanted towards logic (*ronri ni hensi*, 論理に偏し) that we cannot help feeling that they both make us lose sight of the actual person of Śākyamuni" (*Outline, CW*, vol. 1, 37). However, he praises Fazang for consequently "revealing the human character of the Buddha as one of perfect fulfillment (*enman*, Ch. *yuan man*, 圓滿) of wisdom and compassion" in his effort to integrate the diverse teachings on an ultimate level ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 84). We can see that although Kaneko regarded Fazang's theoretical sophistication highly, he found it lacking in the more human aspects that Kaneko expected tenet classifiers to delve into.

3–3. The classifier's view of the self

Kaneko contends that there is a further significance in tenet classification: that it is ultimately a critique of oneself. For example, one who indulges in doctrinal discussion would come up with a classification based on the view that the Buddha exclusively led a life of doctrinal contemplation. In the same way, Kaneko argues that Fazang's tenet classification of the Five Teachings reveals a system of classification that was apparent to those people who had the same level of capacity in common, Fazang being an exemplary figure of such people. Thus, in Kaneko's view, Fazang's classification of the Five Teachings "expresses Xianshou's own philosophical life (*shisō seikatsu*, 思想生活)". Kaneko believed Fazang was aware of this, too, as Kaneko saw Fazang's discussion in section seven of the *WJZ* as expounding how the different capacities of the classifiers give rise to different systems of tenet classification, as we have seen earlier ("Methods", in *Essence, CW*, vol. 2, 84–85).

It is interesting to take note here, how Kaneko connects tenet classification to religious practice by saying that "tenet classifications candidly reveal the modes of contemplation (i.e. observations on the meaning [of the teachings]) practiced by the classifiers" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85).³⁴ Just as Kaneko took the

³⁴ Here, "contemplation of the mind" is "*kanjin*" (Ch. *guanxin*, 觀心) and "observations on the meaning

contemplation on the human character of the Buddha to be a decisive factor in the enterprise of tenet classification, likewise, he asserts the importance of meditating on one's own spiritual state. To Kaneko, tenet classification was not simply about intellectual, objective analyses or comparative studies of the different teachings. Kaneko boldly says that if one felt even a twinge of fear in regarding one's own human character as equal to the Buddha, they would refrain from judging and classifying the teachings in place of the Buddha himself and take refuge in a given teaching instead, "just as masters such as Daochuo (道綽, 562–645) or Shandao (善導, 613–681) did" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85).

In this respect, although Kaneko noticed a certain level of reflection of inner spiritual life in Fazang's tenet classification, he criticized it as revealing Fazang's "exterior life" (*gaiteki seikatsu*, 外的生活) more strongly than the inner life; he saw Fazang's classification as colored by his politico-religious interests. Kaneko acknowledged that "we cannot not reside exclusively in the realm of *dharmadhātu*; contrarily, we spend more time in the realm of sentient beings, moreover in the religious society (*kyōkai*, 教界)" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85). Therefore, Kaneko imagined that a celebrated person of Fazang's standing, "one who was socially acclaimed in the religious society of the time," would have been more concerned with trying to unify the politico-religious community ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85–86).

To be fair, Kaneko commended Fazang's spirit of praising the predecessors such as Huiguan (慧光, Guantong Lushi, 光統律師, 468–537) and Zhiyi.³⁵ Although Kaneko was critical towards Fazang's approach to tenet classification, he did praise Fazang for not only criticizing the past formulations but also having tried to encompass the diverse views into his own classification. This was not, in Kaneko's view, necessarily a polemical attempt to subject others' views under his own theory. Kaneko found there a sense of being what he called fellow companions (*dōbō*, 同朋): "Truly, people within the religious society are fellow companions so long as they called themselves Buddhists" ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85).

[of the teachings]" given in parentheses in the original text is "*kangi*" (Ch. *guanyi*, 觀義). From this, we may discern that *kanjin* is used to mean the act of contemplation, or meditation, rather than introspective observation of one's mind as it would usually mean. Meanwhile, *kangi* is added to explain the actual object of inner observation, namely, the meaning of the teachings of the Buddha.

³⁵ "Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 86. At the end of section three "Description of past and current establishment of [categories of] teachings" of the *WJZ*, Fazang commended basically all the ten exegetes, except perhaps Xuanzang, whose tenet classifications he examined. However, the most lavish praises are extended to Huisi (慧思, 515–577), Zhiyi, and Fayun (法雲, 467–529). 此上十家立教諸德竝是當時法將英悟絕倫。……聖說差異其宜各契耳。(T45, No. 1688, 481a23–481b04).

However, an attempt at comprehensiveness and sophistication in the theory or structure of a tenet classification does not mean it will have a motivational force without which Fazang's ideal of fellow companionship would become a hollow ideal. Furthermore, we can see that to Kaneko, who was not only a scholar of Huayan thought but a passionately earnest follower of the Shin Buddhist faith in the Pure Land tradition, integrating the whole array of teachings needed to ultimately lead to the act of having faith in a teaching that would lead one to salvation or enlightenment.³⁶ This view can be inferred from his closing comments in his article, the "Methods", where he concluded by giving a negative assessment of the all-encompassing, comprehensive nature of Fazang's grand theory of tenet classification and a critical remark towards the Buddhist society of his time:

However, An excessively versatile thing lacks inner power; an excessively grand structure cannot evade eventual rift. It is hardly surprising that Xianshou's thought did not flourish after him and that the enterprise called tenet classification also failed to produce any significant cases thereafter. Master Shandao's view of seeing the religious society as a gang of bandits and dreadful beasts stand in stark contrast to Fazang's view of the religious society as a [community of] fellow companions (*dōbō*, 同朋). Here, our examination [of tenet classification] may offer us a suggestion in regard to our views on the religious society of the modern times. ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 86)

Conclusion

What significance might be found today in studying the ancient tenet classifications by Fazang and others, apart from making purely historical or philological findings? According to Kimura Kiyotaka, Fazang's tenet classification aimed to show the Huayan doctrine to be the highest, ultimate Buddhist thought. Kimura notes that Fazang's classification of the Five Teachings and the Ten Schools (*gokyō jisshū*, Ch. *wujiao shizong*, 五教·十宗) was established under strong influence of Faxiang doctrine (法相教學) and that Fazang's major interest was to establish the superiority of Huayan doctrine over that of the Faxiang school (Kimura 1992, 128–129). Yoshizu Yoshihide also assesses Fazang's endeavor similarly, remarking that Fazang "took pains to give the *Huayan sūtra* the

³⁶ This is apparent from his comment mentioning Daochuo and Shandao that we have already seen ("Method", in *Essence, CW*, vol. 2, 85).

highest rank; the result of his exertion being his advocacy of the Five Teachings” (Yoshizu 1991, 217). Since tenet classification is an attempt at “determining the Buddha’s teachings as high or low, superior or inferior, and trying to comprehend them systematically in their totality” (Kimura 1992, 55), the former aim of determining the superiority of a certain doctrine will inevitably tend to give the act of tenet classification a polemical nature based on sectarian interests. It will also mean that the criteria of allocating ranks in terms of profundity of the teachings will tend to be doctrinal rather than practical. Kaneko, too, found Fazang’s tenet classification doctrinal and sectarian, remarking how it was colored by Fazang’s “exterior” life, strongly concerned with the contemporary “religious society”. These tendencies seem to limit the scope of significance in studying ancient tenet classifications today to that of historical interest. In view of this, Kaneko’s focus on the “human character” of the Buddha and the classifiers themselves in tenet classifications is unique. To conclude our examination, let us focus our attention to this point.

As we have seen in the previous sections, Kaneko’s evaluation of Fazang’s approach to tenet classification is dual: he praised the comprehensive nature of his systematic integration of the diverse teachings, mentioning Fazang’s idea of fellow companionship (*dōbō*, 同朋), but criticized the excessive focus on theoretical sophistication. Regarding the former, Kaneko made an important point when he asked “However, if people each have different opinions, how can people not lose the sense of fellow companionship?” To this, he answered that “what opens a way in this regard is tenet classification” (“Method”, in *Essence, CW*, vol. 2, 85–86). Then, how can tenet classification, tending to be sectarian and polemical, lead us to think of Buddhists with different views as fellow companions? Kaneko states:

This is because tenet classification is ultimately about appreciating others’ theories and integrating them as components into one’s own system of thought. Therefore, if we can mutually encompass the views [of others and oneself] in one’s system of thought, we will not lose the sense of fellow companionship even while having different views. When we contemplate Fazang’s text in the sections [in the *WJZ*] on describing past and current establishment of teachings and determining the significance in order [of the teachings], we can clearly see his aspect of generosity (*kan’yō*, 寬容) towards the people in the Buddhist religious society. Moreover, this generosity did not stem from his ignorance; it is because he had in his mind a grand [vision of] organization that he was able not only to sharply criticize others in the

religious society but also to encompass them.... If Fazang's theory of integration and its sophistication, together with its versatility [to encompass the diverse teachings], had in it the real power to motivate the religious society, the religious society [of his time] would have been transformed into an ideal state. ("Method", in *Essence*, *CW*, vol. 2, 86)

This is why Kaneko regarded the comprehensiveness of Fazang's tenet classification positively.

Then what was it that made Fazang's classification powerless to motivate fellow Buddhists of the religious community of his time in the direction Fazang believed to be ideal? In Kaneko's view, it was the excessive theoretical sophistication focused on unifying the politico-religious society. What deprived Fazang's tenet classification of any practical thrust to move people, making his comprehensive approach and his idea of fellow companionship a hollow ideal, is precisely what Kaneko saw as a prerequisite of all tenet classifications: focus on the human character of the Buddha and the classifiers themselves.

Kaneko clarified that Fazang saw the Buddha as having two "faces": that of the Buddha of wisdom (*zhahui fo*, 智慧佛) and that of the Buddha of compassion (*cibei fo*, 慈悲佛). He contended that "to truly save others, one should start with compassion towards others, but its perfection means guiding them into the true wisdom one has actually experientially discovered (*jisshō*, 實証)". It is this mutual interplay of wisdom and compassion and a comprehension of others and oneself that would open the way to "broadly empathizing with others to lead the way of oneness of the self and others (*jita ittai*, 自他一體)" ("Method", in *Essence*, *CW*, vol. 2, 82).

Leaving the historical evaluation of Fazang's tenet classification aside, it will be worthwhile to turn our attention to Kaneko's two important propositions on tenet classification with regard to the significance they may hold for us today. One is his contention that how our views on the "human character" of the Buddha and ourselves are important elements in understanding the diverse Buddhist teachings. By exploring the human character of the Buddha depicted in the various sūtras and by making an assessment of one's own spiritual situation alongside this, we may acquire a clearer view to what we should aspire to be if one is to follow the Buddhist path. The human character of the Buddha that we may find in our reading of the sūtras may become a "role-model" which we may aspire to emulate the best we can in our own ways. The other significant

proposition in Kaneko's critique of tenet classification is his emphasis on the Shared Teaching of the One Vehicle, although, as we have seen in section 3–3, modern scholarship has revealed that Fazang himself gave it a much lower rank compared to the Distinct Teaching. Seeing the diverse teachings of the Buddha from this viewpoint will enable us to maintain a comprehensive view and the sense of what Fazang called the fellow companionship, freeing us from an excessively polemical and mutually exclusive approach towards both the Buddha's teachings which could include ideas we may not necessarily subscribe to and fellow Buddhists who may hold different views. A review of Kaneko's ideas which puts a human face on the *panjiao* will offer us an opportunity to reflect on our own views of the Buddha and our positioning towards the rich array of Buddhist teachings that have been passed down to us over the ages.

Bibliography

(Primary sources 1: Sutras and treatises)

法藏，《華嚴五教章》（《華嚴一乘教分記》《華嚴一乘教義分齊章》）。《大正藏》T45, No. 1866.

Citations from the above text in this paper are from the SAT Daizōkyō Database (The SAT Daizōkyō Text Database Committee), https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html

(Primary sources 2: Works by Kaneko Daiei)

- 〈華嚴經七處八會の綱要〉，《無盡燈》，第 11 卷 11 號, 12 卷 3 號, 4 號，(京都：無盡燈社，1906–07 年)。
- 〈『華嚴經』の思想〉，《精神界》，第 16 卷 1 號，(東京：精神界發行所，1916 年)。
- 〈教相判釋の方法と及其意義〉，《無盡燈》，第 23 卷 8 號，(京都：無盡燈社，1918 年)。 Later included in 《佛教の本質》，(京都：文永堂書店，1921 年)，republished in 《金子大榮著作集》，第 2 卷，(東京：春秋社，1977 年)。
- 〈教相の統一研究〉，《佛教概論》，(東京：岩波書店，1919，全人社，1947)，republished in 《金子大榮著作集》，第 1 卷，(東京：春秋社，1980 年)。
- 《清澤先生の世界》，(京都：文明堂，1986 年)。

(Secondary sources)

- 木村清孝 (Kimura Kiyotaka)，《中國華嚴思想史》，東京：平樂寺書店，1992 年。
- 竹村牧男 (Takemura Makio)，《《華嚴五教章》を読む》，東京：春秋社，2009 年。

- 伊藤眞 (Itō Makoto), 〈金子大榮 における〈心佛及眾生〉三無差別説〉,《印度學佛教學研究》,第 69 卷 1 號,東京:日本印度學佛教學會,2020 年,頁 181–191。
- 伊藤眞 (Itō Makoto)[Itō 2021A], 〈普賢行を可能にするもの—金子大榮における華嚴の菩薩道〉,《現代と親鸞》,第 45 號,東京:親鸞佛教中心,2021 年,頁 49–82。
- 吉田久一 (Yoshida Kyūichi),《近現代佛教の歴史》,東京:築摩書房,1998 年。
- 吉津宜英 (Yoshizu Yoshihide),《華嚴一乘思想の研究》,東京:大東出版社,1991 年。
- 幡谷明 (Hataya Akira), 龍溪章雄 (Tatsudani Akio), 〈金子大榮—聞思の教學者〉,《浄土佛教の思想》,第 15 卷,東京:講談社,1993 年。
- 藤原智 (Fujiwara Satoru) 〈清澤滿之と眞宗大學(東京)の運営〉,《現代と親鸞》,第 47 號,東京:親鸞佛教中心,2022 年,頁 256–274。
- 鎌田茂雄 (Kamata Shigeo),《佛典講座 28—華嚴五教章》,東京:大藏出版社,1979 年。
- Buswell Jr., Robert E. and Lopez Jr., Donald S. eds. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Itō, Makoto. 2021 [Itō 2021B]. “The Huayan sūtra as ‘Our Sūtra’: A Reappraisal of Kaneko Daiei’s Huayan Thought.” *Toyo University Oriental Studies* 《東洋學研究》 58: 315–334.
- Josephson, Jason Ānanda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ketelaar, James Edward. 1990. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*. Princeton: Princeton University Press.

華嚴三祖法藏法脈新探

南京大學哲學系 助理研究員
平燕紅

摘 要

據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》可知，法藏有嗣法弟子六人，分別為宏觀、文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英。但由於僅有慧苑一人現有著作存世，所以對法藏法脈的研究大都集中於慧苑一人，但又因後世評價慧苑此人「悉叛其說，滅後而得澄觀」，故慧苑的研究也並非主流，這也導致了法藏（643-712）與澄觀（738-839）的百年間的華嚴學研究其實並不充分。但其實法藏的弟子文超著有《自防遺忘集》十卷、《華嚴經關脈義記》一卷、《關鍵》（卷數不詳，此文很大可能為《自防遺忘集》的一部分）；慧苑的弟子法詵（銑）撰有《華嚴經疏》（三十一卷）；法詵的弟子會稽神秀撰有《華嚴經疏》（三十卷）、《妙理圓成觀》（三卷）。而對於上述這些人的研究並不多，本文擬通過考察文超、法詵、會稽神秀等人的著作及其中透露的思想，豐富和補充法藏法脈的研究，或可進一步對華嚴宗史、佛教宗派史研究有所裨益。

關鍵詞：文超、法詵（銑）、會稽神秀、師資傳承譜系

宗派佛教是中國佛教發展歷史過程中的重要一部分，也是佛教自印度傳入中國以後在中國傳統文化影響下發展的階段，縱觀中國佛教，禪宗因為有完整的文獻記錄，其源流及派內師資傳承相對清晰，而與天台齊名的華嚴賢首宗，唐末之後的發展狀況就一直處於晦暗不明的狀態，直至近些年廖肇亨、張愛萍、釋定明等學者¹介紹了一批華嚴宗內部自派所承的譜系文獻，宋及之後的華嚴師承譜系情況才撥開雲霧。但其實盛唐之時的華嚴宗學與教學的研究範圍內，仍有一個問題值得我們關注，即法藏法脈發展的具體情況。眾所周知，法藏(643-712)的上首弟子慧苑(673-743)並沒有繼承「小始終頓圓」的五教判釋，而是另立「迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教」四教判釋，並將華嚴宗的「十玄門」改為「十種德相」和「十種業用」，因此遭後人詬病、批判，並被視為「異端」，由百年後的澄觀(738-839)繼承法藏教學並為後人尊為華嚴四祖。但筆者要指出的是，在法藏與澄觀之間的百年，法藏的法脈承擔著傳播華嚴學和發揚華嚴宗的重擔。

據崔致遠(857-904)所載可知，法藏有弟子宏觀、文超、智光、宗一、慧苑、慧英六人²，除慧苑撰有《續華嚴略疏刊定記》和《新譯大方廣佛華嚴經音譯》二文之外，文超也有華嚴學相關文獻存世。義天(1055-1101)在《新編諸宗教藏總錄》(以下簡稱義天錄)中指出「自防遺忘集十卷，開脈一卷，已上，文超述」³；觀復指出「法界深觀即帝心作，華藏深觀即賢首作，旨歸亦賢首作。又靈裕法師亦有華嚴旨歸併華嚴疏合為九卷，關脈未詳，關鍵即文超法師作」⁴。通過這些記載，可知文超撰有《自防遺忘集》(十卷)、《開脈》(一卷)以及《關鍵》(卷數不詳)。之後慧苑也開啟了自己的收徒之旅，他有一弟子名法詵，撰有《華嚴經義記》(十二卷)、《刊定記纂釋》(二十一卷，或十三卷)、《華嚴經疏》(三十一卷)、《尼戒本疏》(二卷)、《維摩經疏》(二卷)、《梵網經疏》(二卷)等；法詵有弟子正覺、太初與會稽神秀，其中會稽神秀撰有《華嚴經疏》(三十卷)與《妙理圓成觀》(三卷)。文超、法詵、會稽神秀等人撰寫的佛教著作時至今日仍流傳於中日兩國，尤其是那些華嚴學相關的佛教典籍構建成了華嚴史上絢麗的瑰寶，而這些大師也應像華嚴五祖那樣，獲得本該屬於他們的榮譽。

¹ 廖肇亨主編《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，中央研究院中國文哲研究所 2017 年版；張愛萍〈賢首宗乘的作者及其學術價值〉，《世界宗教研究》2014 年第 2 期；釋定明〈清代寶通賢首宗譜系構建與傳承特點〉，《佛學研究》2017 年第 2 期。

² 「從學如雲莫能悉數，其錚錚者略舉六人。釋宏觀，釋文超，東都華嚴寺智光，荷恩寺宗一，靜法寺慧苑，經行寺慧英。」〔唐〕崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》第 50 冊，第 285 頁上。

³ 〔高麗〕義天：《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第 55 冊，第 1166 頁下。

⁴ 〔宋〕觀復：《華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記》。納富常天校注：〈華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記〉，《金澤文庫研究紀要》第 5 期，1968 年，第 66 頁。

而關於這些人物及其著作也遺留有一些問題，例如《關脈》的作者是法藏、元曉還是文超？義天錄所載《華嚴經疏》與《妙理圓成觀》二文到底是北宗荷澤神秀（606-706）的作品還是華嚴宗會稽神秀的作品？本文將在探尋中日兩國現存華嚴學文獻的基礎上，分析上述各位大師的生平、著作及其華嚴學思想，並在此基礎上試圖回答上述問題，此舉能進一步豐富法藏法脈的相關研究，亦或可對華嚴宗史研究、宗派研究範式的討論有所裨益。

一、法藏弟子文超及其著作

文超此人在歷史中遺留下來的記錄並不多，除了義天錄、圓超錄《華嚴宗章疏並因明錄》⁵等佛典目錄中存有對他著作的介紹之外，高麗僧人均如（923-973）⁶、遼代僧人鮮演（1049-1118）⁷、南宋僧人普瑞⁸、日本僧人等在著作中提及或引用過文超的著作，此外宗密引用了《關鍵》的兩段文字，但其在文中並沒有點明《關鍵》的作者⁹。《華嚴宗佛祖傳》¹⁰《賢首宗乘》¹¹基於崔致遠的記載，將文超作為三祖法藏的旁出而記錄在本系譜系中。由此可知文超的著作不僅在漢地流傳，更在東鄰的朝鮮半島和日本等地留有雪泥鴻爪，但很遺憾即使是這樣的人物也難以獲得青睞，未見載於中國歷代的僧傳，關故本文將重點介紹文超華嚴學的相關著作。¹²

（一）《華嚴經關脈義記》一卷（以下簡稱《關脈》）

根據崔鈞植的研究¹³可知，此文被完整保存，有敦煌本¹⁴和凝然抄本¹⁵兩種寫本流傳於世，近年金澤文庫所藏的湛睿抄本也被確認¹⁶。敦煌本是對六十卷本《華嚴

⁵ [平安] 圓超：《華嚴宗章疏並因明錄》，《大正藏》第 55 冊，第 1134 頁中。

⁶ [高麗] 均如：《華嚴經三寶章圓通記》，《均如大師華嚴學全書》，《大藏經補編》第一冊，第 143、145、153、157 頁；[高麗] 均如：《釋華嚴教分記圓通鈔》，《均如大師華嚴學全書》，《大藏經補編》第 2 冊，第 358、461、512、513、515、518 頁。

⁷ [遼] 鮮演：《華嚴經談玄抉擇》，《卍新纂續藏》第 8 冊，第 21 頁下。

⁸ [元] 普瑞：《華嚴懸談會玄記》，《卍新纂續藏》第 8 冊，第 149 頁下。

⁹ [唐] 宗密：《華嚴經普賢行願品疏鈔》，《卍新纂續藏》第 5 冊，第 224 頁下、281 頁下。

¹⁰ [清] 續法：《華嚴宗佛祖傳》第四卷，第 25 頁。（現存於上海圖書館）

¹¹ [清] 西懷了惠編：《賢首宗乘》。廖肇亨主編《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，第 102 頁。

¹² 案：由於篇幅有限，本文僅涉及文超、法洗、會稽神秀等人文獻方面的整理，至於教學與義理方面參考作者的別稿。

¹³ 崔鈞植撰、佐藤厚譯：〈文超の著述と元曉思想受容の再検討〉，《東亞佛學研究》第 11 號，2013 年，第 119-120 頁。

¹⁴ 《華嚴經關脈義記》，《大正藏》第 45 冊，第 1879a 號，第 656 頁上-659 頁中。（藏於法國國立圖書館，Pelliot chinois 2279）

¹⁵ 《華嚴關脈義記》，《大正藏》第 45 冊，第 1879b 號，第 659 頁中-663 頁上。

¹⁶ 道津綾乃：〈湛睿写華嚴經關脈義記の翻刻と訳注〉，《金澤文庫研究》第 326 號，2011 年，第 16-28 頁。

經》的注釋，而凝然本和湛睿本是對八十卷本《華嚴經》的注釋，三本雖有若干不同之處，但內容大致上是一致的。關於此文最大的爭議應該就是其作者的問題，敦煌本中並無作者的序，但湛睿抄本內題寫有「華嚴經關脈義記一卷（並序）沙門法藏撰」，文末記載「文寶二年（戊午）五月廿七日以古本。（再遍）校證之。」¹⁷由此可知，湛睿（1271-1346）於文寶二年（1318）以古本為校本對其手抄本進行校對，其中的「古本」應就是凝然抄本，但《大正藏》收錄的凝然本中並沒有作者資訊的序文，應是有缺失，因為凝然（1240-1321）在其《華嚴宗經論章疏目錄》中明確記載法藏撰有《關脈》一卷¹⁸，所以可以確定日本的兩個寫本都將《關脈》作為法藏的著作進行記載與討論。此外，根據李惠英的論證，圓超錄、永超錄、凝然《五教章通路記》、凝然《華嚴宗經論章疏目錄》、高心目錄、松原恭讓目錄、石田茂作《從寫經所見的奈良朝目錄》、金澤文庫目錄均將其作者記載為法藏。¹⁹綜上可知，日本系統內部流傳的《關脈》的作者為法藏。

但與日本系統流傳的不同，漢地系統流傳的《關脈》的作者為文超或元曉，首先指明新羅元曉為《關脈》作者的是澄觀，他在《新譯華嚴經七處九會頌釋章》中指出「案新羅元曉法師華嚴關脈義雲，初得見文殊者明善財之信心始位，乃至最後不見者明善財之智滿位等。」²⁰而確認《關脈》作者為文超的有義天和普瑞，義天錄指出「開脈一卷，文超述」²¹，普瑞也指出「關脈者未詳，准纂玄云文超法師作也」²²。但筆者發現，《大正藏》收錄的敦煌本的序文已經給了我們提示，即「但起聽習數年彌增愛樂，依傍師訓有少見聞故，私記為篇名為關脈義記也」²³，此句中的「起」字其實是「超」字的誤寫²⁴，無獨有偶，永超在《東域傳燈目錄》中也將「文超」誤記為「文起」²⁵，且序中提及的「師說」應該就是法藏的教說，此文應是文超聽聞其師法藏的華嚴教學而所作的筆記。

¹⁷ 道津綾乃：〈湛睿写華嚴經關脈義記の翻刻と訳注〉，第 26 頁。

¹⁸ 〔鎌倉〕凝然：《華嚴宗經論章疏目錄》，《大日本佛教全書》第 1 冊，第 219 頁。

¹⁹ 李惠英：〈華嚴經關脈義記について〉，《印度學佛教學研究》第 42 卷第 2 號，1991 年，第 612 頁。

²⁰ 〔唐〕澄觀：《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，《大正藏》第 36 冊，第 712 頁下。

²¹ 〔高麗〕義天：《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第 55 冊，第 1166 頁下。

²² 〔元〕普瑞：《華嚴懸談會玄記》，《卍新纂續藏》第 8 冊，第 149 頁下。

²³ 《華嚴經關脈義記》，《大正藏》第 45 冊，第 656 頁上。

²⁴ P2279 的原文為「但超聽習數年，彌增愛樂。」參見敦煌國際項目 idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=11023495112;recnum=59360;index=5（閱讀時間：2022 年 7 月 20 日）

²⁵ 「集訪遺忘章一卷（文起撰華嚴宗）。」〔平安〕永超：《東域傳燈錄》，《大正藏》第 55 冊，第 1161 頁下。

(二) 《關鍵》(卷數不詳)

上文說過，觀復在《華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記》中指出「關鍵，即文超法師作」，但崔鈞植指出，宗密引用的《關鍵》內容與《華嚴經義鈔》中某一門的內容是一致的，即「無有一法不是本心所現，無有一法不是真界緣起，無有一法先於法界。由是萬法資假真界，而得初始生起也，然一法界心成諸法者，總有二門一性起門二緣起門。關鍵中約親疎也」²⁶、「疏今唯取惡者，謂善不動，但以迷心取相求有者，故成過患。若離其病，不除其法，故此不懺。若惡業背理，一向須改，故此懺令滅也。所以超公關鍵中，明性起緣起不同，緣起法界，通於善惡染淨，性起唯淨。釋性起文云，性者真如本性，起者起於諸法，諸法者謂善法也，善法順真所以約性而顯，惡法違理，是故下明也」²⁷。此處宗密所引文超《關鍵》的內容與《華嚴經義記》中的「八明緣性二門親疎有異門」內容相似，雖由於金澤文庫《華嚴經義記》的脫文導致我們不能詳細瞭解第八明緣性二門親疎有亦門的具體內容，但通過此門的題目「明緣性二門親疎有異門」與宗密所述的「明性起緣起不同」、「關鍵中約親疎」等關鍵字，可以推測此《關鍵》為《遺忘集》十卷的一部分。²⁸

但近年金澤文庫新出的書志情報中展現了《華嚴經義鈔》第十的缺失部分，其中就有第八門的前半部分。其中第八明緣起性起二門親疎有異門對於「緣性多門，二而非二，隱顯交映，行奪云何」這一問題，文超指出「有多人共說所見，個別不同」，「有說」緣起者約事，性起者約理；「有說」緣起者疎緣反發，性起者緣非親發；「有說」緣者攀緣，性者即此緣成之法。金澤文庫新出的這些內容中，並沒有與宗密的「超公關鍵中，明性起緣起不同，緣起法界，通於善惡染淨，性起唯淨」一致之處，所以崔氏提出的《關鍵》是《華嚴經義鈔》的一部分這一點似乎有了矛盾之處。但金澤文庫新出部分也僅僅是第八門的前半部分，且由於這段內容幾乎都是「有說」，並沒有涉及文超個人的任何教義思想方面，後半部分文超的解釋的具體內容其實也並未可知。故筆者還是認為，在沒有其他確切的證據出現之前，崔氏提出的《關鍵》很大可能是《華嚴經義鈔》的一部分這一點還是很有可信度的。

(三) 《自防遺忘集》十卷(《華嚴經義鈔》)

《金澤文庫資料全書》第二卷收錄了《華嚴經義鈔》第十卷，通過內題「本名隨聞要科自防遺忘集」及卷尾的識語「夫遺忘集者，文超法師面受吾高祖大師，恐

²⁶ 〔唐〕宗密：《華嚴經普賢行願品疏鈔》，《卍新纂續藏》第5冊，第224頁下。

²⁷ 〔唐〕宗密：《華嚴經普賢行願品疏鈔》，《卍新纂續藏》第5冊，第281頁下。

²⁸ 崔鈞植撰、佐藤厚譯：〈文超の著述と元曉思想受容の再検討〉，第125-126頁。

自遺忘故隨聞科錄卷成十軸，即圓宗文類第廿二云花嚴自防遺忘集十卷。唐終南山至相寺沙門釋文超（賢首門人）述，此文是文超為了記錄其師法藏的教說而撰寫的十卷《華嚴自防遺忘集》的一部分。《華嚴經義鈔》現存於金澤文庫，原為日僧湛睿於正和三年（1314）六月九日手抄而成，發現之時被置於東大寺東南院經藏之處，多處已經殘損，第二十六門之後皆不得窺其全貌。

通過「但以和國未流傳，纔見此圓宗文類中數處引用之，始知釋義之要妙」的記述，可知《自防遺忘集》還以被《圓宗文類》收錄的形式流傳於日本（《圓宗文類》僅現存第一、十四、二十一、二十二卷這四卷內容，但現存的這四卷中並無收錄此文）。但幸運的是日本奈良時期的華嚴學僧對《圓宗文類》有大量的引用，從中筆者收集到了《自防遺忘集》的片段²⁹。崔鈞植提及，根據聖詮和審乘的引文內容，可知《圓宗文類》卷二十對《遺忘集》的引用為第三性小果三生究竟門、第四初心行圓成正覺門這兩處，經過對比發現，這兩處引用內容雖有別於金澤文庫所藏的《華嚴經義鈔》的內容，但兩者均以「……門」的形式來進行問答，一定程度上也可以作為《華嚴經義鈔》是《遺忘集》的一部分這一說法的佐證。³⁰

此文除在日本留下蛛絲馬跡之外，中國和朝鮮半島也有其片段留存，澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中兩處對《遺忘集》的引用³¹，均如《華嚴經三寶章圓通記》³²、《釋華嚴教分記圓通鈔》³³中也載有「文超章云」，雖然均如並沒有明確「文超章」為文超的哪部作品，但筆者通過校對發現一處「文超章云」也採用了「……門」的形式，故筆者推測均如的「文超章」指的也是《遺忘集》。

最後，金澤文庫所藏《華嚴經義鈔》外題雖標有「第十」字樣，但通過其內容的研究與文中及文末多次出現的「更有異門如下章說」，可推測此《華嚴經義鈔》第十並非為《遺忘集》第十（最終卷）。「華嚴經義鈔第十」這一標題應是此文被藏於東大寺之時有人為其重新擬定的標題，《華嚴經義鈔第十》應是《遺忘集》中的某一卷（並非為最終卷），至於《華嚴經義鈔》具體有幾卷、其與《遺忘集》的卷號關係，筆者不得而知。

²⁹ 包括審乘《華嚴五教章問答抄》、聖詮《華嚴五教章深意鈔》、湛睿《五教章纂釋》、聖憲《五教章聽抄》、盛譽《華嚴手鏡》、湛睿《華嚴經旨歸聞集》、鳳潭《華嚴五教章匡真鈔》、凝然《五教章通路記》等文均引用過文超《自防遺忘集》。

³⁰ 崔鈞植撰、佐藤厚譯：〈文超の著述と元曉思想受容の再検討〉，第123-124頁。

³¹ 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，第155頁中-下、271頁上-中。

³² 〔高麗〕均如：《華嚴經三寶章圓通記》，《大藏經補編》第1冊，第145、153、157頁。

³³ 〔高麗〕均如：《釋華嚴教分記圓通鈔》，《大藏經補編》第2冊，第358、461、512、513、515、518頁。

已上就是對文超的《關脈》(一卷)、《關鍵》(卷數不詳)、《自防遺忘集》(十卷)的文獻方面的介紹，他的文章也為之後的中國、朝鮮半島以及日本等國的華嚴學者所採用的，但這些教學思想上的繼承與接納、以及文超此人作為法藏法脈的重要性還未為學界所注目，作為中國初期華嚴學大成者之一的文超值得我們關注。

二、慧苑弟子法詵(銑)及其著作

法藏於高祖武德二年(619)去世，此時距離澄觀的出世(738年)還有一百多年，華嚴宗歷史正式進入了慧苑(673-743)、法詵(718-778)時代。首先關於法詵(銑)是不是慧苑弟子還是有疑問的。據《宋高僧傳》所載，法詵從「地恩貞」學習《華嚴經》、《菩薩戒》、《起信論》³⁴。但此「地恩貞」為何人，暫未可知，但問題也隨之而來，若慧苑與「地恩貞」為同一人，那為何贊寧不直呼其名？況且贊寧曾撰《唐洛京佛授記寺慧苑傳》，在其中稱慧苑為「然稟從賢首之門，不負庭訓之美也」³⁵，毫不吝嗇溢美之詞。但若二者不為一人，那麼「地恩貞」是誰？誠然，光從贊寧的記錄我們很難確認慧苑與法詵之間的關係，但日本僧人凝然(1240-1321)卻明確提出法詵是慧苑的弟子。他在《華嚴法界義鏡》中指出：「第四清涼山澄觀法師，……乃依東都法詵大師，習學華嚴，詵是慧苑大師門人」³⁶，此外，他還在《孔目章發悟記》中指出：「賢首上足有靜法寺惠苑，苑之弟子有天竺寺法銑，今澄觀師承於法銑」³⁷，但值得注意的是，凝然在這兩處雖然都提到了慧苑弟子、澄觀老師，但他一處使用的是法詵，另一處使用的是法銑。除此之外，凝然還在《梵網戒本疏日珠鈔》中稱呼其為「法詵」與「法銑」，但不管是法銑的「三種通緣」，還是法詵的「七緣」，都能在法詵撰《梵網經菩薩戒疏》中找到共同之處，因此凝然筆下的「法詵」、「法銑」、「法詵」、「法銑」都是同一人，即《宋高僧傳》卷五記載的慧苑弟子、澄觀老師的天竺寺法詵。

據凝然的記載，華嚴的傳承當為法藏—慧苑—法詵(法銑、法詵、法銑)—澄觀，凝然是依據哪部典籍提出的上述說法不得而知，但從年代上來看，身處十三世紀的凝然，涉獵廣泛，著述頗豐，應該是有一定的依據才會提出上述的觀點，且正如坂本幸男所說，「即使假定地恩貞大師與慧苑不是同一人，從法詵的著作來看也可以推定出法詵是慧苑門下」³⁸。此外，永超曾指出「(梵網經)同經疏一卷，法銑

³⁴ [宋]贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，第736頁上。

³⁵ [宋]贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，第739頁上。

³⁶ [鎌倉]凝然：《華嚴法界義鏡》，《大日本佛教全書》第13冊，第303頁。

³⁷ [鎌倉]凝然：《孔目章發悟記》，《大日本佛教全書》第7冊，第251頁。

³⁸ 坂本幸男：《華嚴教學の研究》，平樂寺書店1956年版，第52頁。

師，私，今開為四卷。私，銑惠苑門人，花嚴宗」³⁹，看來他也認可法銑華嚴宗人的身份；鳳潭（1654-1738）在處理華嚴宗師承譜系時明確了「地恩貞—錢塘天竺寺法銑（慧苑弟子）—清涼澄觀」的師資傳承譜系⁴⁰，他並沒有採取宋以來的華嚴五祖傳承譜系，而是基於贊寧的記錄正式將澄觀歸於法銑門下。

但其實早在凝然之前，義天就已經確認了此二人的關係，他指出「所須大誦法師文字《新集文類》中，略引其說。然誦師記文解釋刊定記，承習苑公故不盛行。外有《法誦師書》三十餘卷，解釋大經文類中，亦引□云。親見賢首，故知與誦公有別，其疏雖立□教，亦涉異端。此中久存寫本，不能信行與世，未果寄上」⁴¹，從此段文字可知，義天手上擁有法誦撰《新集文類》、《法誦師書》二文，法誦《新集文類》是對法藏《刊定記》的解釋，其思想繼承於慧苑，應該指的就是義天錄中所載的《刊定記纂釋》；至於《法誦師書》三十餘卷，是對《華嚴經》的解釋，指的應是義天錄中所載《華嚴經疏》三十一卷。最重要的是，義天指明了法誦的思想承習慧苑，且他的《法誦師書》（即《華嚴經疏》）中的教學思想與法藏大有不同、「亦攝異端」，這個「亦」字很有意思，看來義天認為，除了法誦之外，勢必還有另一個人的學說「也」牽扯到了異端學說，那麼這另一個人自然不言而喻，就是法誦的老師慧苑。其實從這段記錄來看，不難想像法誦受其師慧苑的影響應該頗大，也能進一步確認慧苑與法誦二人的師徒關係。義天的這一記載應該是現今關於法誦的最早記錄，也許凝然所獲得的資訊也來自義天（但時至今日我們已經失去了很多的可參考的資訊）。

根據坂本幸男⁴²的記錄與總結，法誦（銑）撰有以下著作，即

1. 宋高僧傳卷第五：《華嚴經義記》十二卷 法誦撰
2. 新編諸宗教藏總錄（義天錄）卷第一：《刊定記纂釋》二十一卷（或十三卷）法誦創造、正覺再造 《華嚴經疏》三十一卷 法誦述
3. 奈良朝現在一切經疏目錄：《尼戒本疏》法誦 二卷 勝寶六年（754）
4. 華嚴宗章疏並因明錄（圓超錄）：《維摩經疏》六卷 法誦述
5. 東域傳燈目錄（永超錄）：同《維摩經疏》 二卷 法誦師述造 同《梵網經疏》 二卷 法誦師

³⁹ [平安] 永超：《東域傳燈目錄》，《大日本佛教全書》第1冊，第58頁。

⁴⁰ [江戶] 鳳潭：《諸嗣宗脈紀—華嚴宗—》，第2-3頁。（現藏於日本龍谷大學圖書館）

⁴¹ 黃純豔點校：《高麗大覺國師文集》，甘肅人民出版社2007年版，第44-45頁。

⁴² 坂本幸男：《華嚴教學の研究》，第54-55頁。

6. 華嚴宗經論章目錄（凝然錄）：《梵網經疏》 二卷 法銑大師述
7. 佛典疏目錄（興隆錄）卷上：《華嚴義記》 卅一卷 唐法銑述 《梵網經疏》 天竺寺法銑述

上述著作中現僅有《梵網經疏》上卷收錄於《卍續藏經》，另義天錄中所載《華嚴經疏》三十一卷的部分內容為日本順高撰《起信論本疏聽集記》所引用，其他現今均不存。關於法銑《梵網經疏》一文，中西俊英⁴³、惠谷隆戒⁴⁴等人均撰文進行詳細探討，故筆者在本文中將重心至於其《華嚴經疏》一文。《華嚴經疏》並無全文留存，僅以被《圓宗文類》收錄的模式流傳於世。但由於本文篇幅有限，此處不涉及法銑的教學思想。⁴⁵

三、法銑弟子會稽神秀及其著作

依據《宋高僧傳》法銑傳的記載，他的受法弟子有太初、潯陽正覺、會稽神秀以及越僧澄觀⁴⁶。澄觀作為華嚴宗四祖最為出名；太初一名僅出自此傳，有用資訊太少；據義天錄所載，《刊定記纂釋》一文由法銑創造、正覺再修，此正覺正是潯陽正覺，潯陽應指代的是地名，即是現今江西省九江市，遺憾的是，除了將其列在潯陽地區之外，《宋高僧傳》並沒有提供這位正覺的其他任何資訊，但此人能為老師法銑再修《刊定記纂釋》一文，足以看出他的文筆及教理方面的成就應當相當之高。

法銑的最後一名弟子為「會稽神秀」，此人與北宗玉泉寺神秀（638-713）同名。與潯陽正覺一樣，法銑傳中除了「會稽神秀」這一有用資訊之外，並無提供其他有用的資訊。高麗義天在給自己學徒講經時曾提及「故會稽嘉祥寺神秀法師《花嚴疏》中引《漩復頌》云……」⁴⁷，可知「會稽地區的嘉祥寺神秀法師」著有《華嚴疏》一文。「會稽」是「會稽郡」，如今長江下游江南一帶，江南地區的神秀拜杭州天竺寺的法銑為師，地域上也更有說服力。西晉至南朝末年，會稽郡僅轄今紹興、寧波一代。隋文帝滅陳（589），廢會稽郡、置吳州。之後隋煬帝又改吳州為越州（605），後又改為會稽郡（607）。唐武德四年（621）復置越州，唐玄宗天寶元年（742）改

⁴³ 中西俊英：〈天竺寺法銑の教学とその背景〉，《印度學佛教學研究》第59卷第2號，2017年，第1027-1030頁。中西俊英：〈法銑梵網經疏卷上における三聚淨戒解釈と戒体説〉，《印度學佛教學研究》第67卷第1號，2018年，第304-308頁。

⁴⁴ 惠谷隆戒：〈新出の唐法銑撰梵網經疏卷上之上に就いて〉，《日華佛教研究會年報》第2年，1937年，第183-221頁。

⁴⁵ 參考別稿《有關法銑的幾個問題的重新考量》，待發表。

⁴⁶ 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第55冊，第736頁中。

⁴⁷ 黃純豔點校：《高麗大覺國師文集》，第64頁。

越州為會稽郡，唐肅宗乾元元年（758）時復為越州，會稽郡作為行政地理不復存在，之後僅作為越州、紹興的別稱。⁴⁸若「會稽」指的是「會稽郡」，那麼會稽神秀當在 758 年之前就確立了自己的法號，可以推測，會稽神秀當為 8 世紀左右的人。至於「嘉祥寺」，位於紹興城南的秦望山麓，最早創建於東晉甯康元年（373）至太元三年（378）之間，當時的會稽郡首王薈特地為竺道一建了這座寺，請他在此住持弘法。自此之後，大約有五百年的時間裡，嘉祥寺可謂人傑地靈，高僧相繼，佛法興隆，佛學鼎盛。南朝梁（503-557）時，著名的佛教史家高僧慧皎（497-554）住持嘉祥寺三十餘年。隋朝平定江浙一帶後，吉藏（549-623）來到紹興嘉祥寺弘傳佛法，跟隨他學習的弟子最多的時候有 1000 多人，嘉祥寺作為吉藏大師早期弘揚三論的道場，也成了三論宗的祖庭之一。但在會昌法難（845）之後，唐武宗下令廢除天下寺院，紹興地區只留下一座大善寺（開元寺），嘉祥寺就在這時被毀，從此以後再沒有被復興過，「嘉祥寺」的名字也從此在中國佛教史上漸漸被人遺忘。⁴⁹由此看來，神秀法師當在會昌法難（845）之前住錫在浙江紹興嘉祥寺內。綜上，與澄觀同為法洗弟子的會稽神秀（但二者是否同一時期在法洗膝下學法不知），當與澄觀為同時代的人，即為 8-9 世紀的人物。

而圍繞這位神秀的一個非常重要的問題就是義天錄中所載《華嚴經疏》（三十卷）及《妙理圓成觀》（三卷）二文的作者「神秀」是法洗的弟子會稽神秀還是北宗玉泉寺的神秀？被宗密（780-841）稱為「師承是傍，法門是漸」的玉泉寺神秀禪師，作為北宗禪的代表者聞名天下，其與南宗惠能（638-713）的禪家正統之爭及那兩首著名的偈語也一直為人津津樂道。隨著敦煌文獻的發現，神秀提出的「五方便」與據傳為他所作的《觀心論》和《大乘無生方便門》也逐漸為人所知。久野芳隆⁵⁰、柳田聖山⁵¹、吉津宜英⁵²等人都基於義天錄介紹過北宗神秀撰有《華嚴經疏》（三十卷）與《妙理圓成觀》（三卷）二文。但也有學者認為華嚴宗的會稽神秀當為上述二文的作者，例如，高峰了州提出會稽神秀是《華嚴經疏》三十卷的作者⁵³，坂本幸男也曾確認過義天錄中所載《華嚴經疏》三十卷及《妙理圓成觀》三卷乃是會稽神秀的作

⁴⁸ 「越州中都督府，隋會稽郡。武德四年，平李子通，置越州總管。……天寶元年，改越州為會稽郡。乾元元年，復為越州。……會稽，漢郡名。宋置東揚州，理于此，齊、梁不改。隋平陳，改東揚州為吳州，煬帝改為越州，尋改會稽郡，皆立於此縣。」《舊唐書》卷 40《志第二十 地理三》，〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》，中華書局 1975 年版，第 5 冊第 1589-1590 頁。

⁴⁹ 黃凱：《不二法門——三論宗及其祖庭》，西安電子科技大學額出版社 2016 年版，第 145-147 頁。

⁵⁰ 久野芳隆：〈北宗禪——敦煌本發見によりて明瞭となれる神秀の思想〉《大正大學學報》第 30、31 輯，大正大學出版社 1940 年版，第 172 頁。

⁵¹ 柳田聖山：〈北宗禪の思想〉，《禪文化研究所紀要》第 6 號，1974 年，第 91 頁。柳田聖山：〈祖師禪の源と流〉，《印度學佛教學研究》第 10 卷第 1 號，1962 年，第 86 頁。

⁵² 吉津宜英：〈神秀の華嚴經疏について〉，《宗學研究》第 24 號，1982 年，第 204-209 頁。

⁵³ 高峰了州：《華嚴思想史》，百華苑 1942 年版，第 273 頁。

品⁵⁴，佛爾（Faure, Bernard）明確指出，除了北宗神秀禪師之外，還有另一位神秀，該神秀的光彩為北宗領袖神秀的名望所遮蔽，他的名字出現在法洗傳中，遺憾的是，除了將其列在會稽寺（現在浙江紹興轄區附近）的名單，《宋高僧傳》沒有提供關於這位神秀的任何資訊，該神秀是華嚴宗四祖澄觀的同時代人。⁵⁵但通過對《華嚴經疏》與《妙理圓成觀》的教學思想的分析，可以明確此二文是兩部「華嚴專著」，而不是「含有豐富華嚴思想的北宗作品」，它對作者的華嚴哲學的學術要求極其高。⁵⁶

《華嚴經疏》與《妙理圓成觀》都無完整本存世，日本順高《起信論本疏聽集記》⁵⁷卷第三末對《華嚴經疏》有部分的引用，但此段引文並不是直接來自《華嚴經疏》，而是轉載自義天編《圓宗文類》卷四，且除此之外中日兩國都沒有其他的引用，以此來看，神秀撰《華嚴經疏》一文並沒有全文被傳到日本，而是以被《圓宗文類》收錄的狀態被傳到了日本。至於《妙理圓成觀》一文，體元《百花道場發願文略解》、高麗均如《釋華嚴旨歸章圓通鈔》、《釋華嚴教分記圓通鈔》、《華嚴經三寶章圓通記》及《十句章圓通記》、永明延壽《宗鏡錄》等都有其引文。金知見將上述典籍中的引文詳細列舉出來⁵⁸，為後學者提供了較大的便利，另外《法界圖記叢隨錄》⁵⁹中的引用與《釋華嚴教分記圓通鈔》的引用相同，但需要提出的是，其中有些引用只提到了神秀的名字，很難確定這些引文是來自他的《妙理圓成觀》還是《華嚴經疏》，例如「神秀公他化自在主伴無尋觀云，一為主不得，更有主伴亦亦者，如光明覺品，此處佛會中，見余佛會，何得主伴，主伴相見耶。答，彼約相入門故，有此□相即義故，隨門取故」⁶⁰、「神秀和尚果德依正難思觀云，今依一味法界義，分為二，一所依之體，二能依之用」⁶¹等等。

結語

法藏與澄觀的百年間，真正發揮作用、傳揚華嚴宗學與教學的仍是法藏的弟子及其再傳弟子，雖然慧苑在宋之後的評價體系內被作為「勝利者的對立面遭受貶

⁵⁴ 坂本幸男：《華嚴教學の研究》，第 56 頁。

⁵⁵ 伯蘭特·佛爾撰、蔣海怒譯：《正統性的意欲——北宗禪之批判系譜》，上海古籍出版社 2010 年版，第 39-40 頁。英文原著為 Faure, Bernard : *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp.45-46.ベルナル・フォル：〈神秀と華嚴經〉，《禪文化研究所紀要》第 15 號，第 195-214 頁。

⁵⁶ 具體參考平燕紅：〈義天錄所載的華嚴經疏及び妙理圓成觀の作者について〉，《東方學》第百四十一輯，2021 年，第 66-84 頁。

⁵⁷ 〔鎌倉〕順高：《起信論本疏聽集記》，《大日本佛教全書》第 92 冊，第 168-170 頁。

⁵⁸ 金知見編：《均如大師華嚴學全書解題》，《大藏經補編》第 1 冊，第 1-40 頁。

⁵⁹ 《法界圖記叢隨錄》，《大正藏》第 45 冊，第 726 頁中。

⁶⁰ 〔高麗〕均如：《釋華嚴旨歸章圓通鈔》，《大藏經補編》第 1 冊，第 274 頁。

⁶¹ 〔高麗〕均如：《十句章圓通記》，《大藏經補編》第 1 冊，第 432 頁。

斥」，從法藏的「上首門人」變成「異端」，其弟子「被當做可有可無的事實在歷史中消失」，但通過文獻學的研究，我們還是能剖析出法藏法脈的重要性，文超、法詵、會稽神秀等人在華嚴歷史中的重要位置值得我們注目。

文超作為法藏的弟子之一，撰有《自防遺忘集》（十卷）、《關脈》（一卷）、《關鍵》（卷數不詳）等文，據現有的資料來看，《自防遺忘集》與《關脈》二文是文超為了記錄其師法藏華嚴教學思想而撰寫的佛教典籍，這些文章為唐代僧人澄觀、宗密、日本僧人審乘、聖詮、高麗僧人義天等人所引用，可知作為華嚴學大家法藏的弟子的文超在其時其地的中國、朝鮮半島以及日本具有相當的影響力。天竺寺法詵（銑），作為慧苑弟子、澄觀老師，撰有《刊定記纂釋》、《梵網經疏》、《華嚴經疏》等文，其文也為高麗僧人義天、日本僧人順高等人看重，更在敦煌文獻中留有雪泥鴻爪。法詵的弟子會稽神秀，也具有深厚的華嚴學功底，撰有《華嚴經疏》與《妙理圓成觀》二文，但由於與北宗神秀同名其神采為北宗神秀所遮蔽，也導致現今學界對其沒有正確的瞭解，但事實上作為「華嚴專著」的《華嚴經疏》與《妙理圓成觀》二文勢必為會稽神秀的作品。但很遺憾，在漫長的歷史中，這些優秀的華嚴學大師因為種種原因被當做可有可無的事實在歷史中消失，筆者不能默然坐視，不揣淺陋，向學界介紹這些大師及其著作的文獻方面的見解，至於義理方面，當再撰稿詳述。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2023 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市：華嚴蓮社, 2023.10

冊；公分

ISBN 978-626-96177-7-7 (上冊：平裝). --

ISBN 978-626-96177-8-4 (下冊：平裝). --

ISBN 978-626-96177-9-1 (全套：平裝).

1.CST: 華嚴宗 2.CST: 文集

226.307

112017657

2023

華嚴專宗

國際學術研討會論文集

上册

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2023 年 10 月初版

版權所有，翻印必究